Šīrāzī, Muzaffar-ad-Dīn Alī Ibn-Muhammad aš-

Šarh tahīb al-mantiq - BSB Cod.arab. 1249

[S.l.] 1785 [1199 H]

تحصيل المحصول

فائدة

تعبير اهل المنطق فى موضع موضوع محال لخ باطل بط هذا خلف هف
ح موضوع ب محمول لاخفى لانم لا محاله
لانم المطلوب المط هذا محال هذا محالات مسلم لانم

والله اعلم

فائدة اذا قيل حقيقة فالمراد به
الحاشية التى على التهذيب لا الحقيقية
المشهورة فافهم والله اعلم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين وعلى اله الطاهرين
محمد واهب العقول
بالمواد ومحرك
عن مسيرة باسيف النور الكلى على
من اصطفينتهم العباد
وشهد ان لا اله
يتلقى عنه الامداد

باب التوحيد التوحيد لغة العلم بالتفرد و
عدم اعلا غير الواحد وفى الاصطلاح هو الاقرار بتوحيد الا
اللاجهد وعلى تكلم الغائى العلامة علما او
الغيبى ... ذكره فى الحاشية ... حلم ما صنف فى علم الكلام
فى البدايات الغرر والنفائس البهية والكتب المهمة

... والاداب ه ونباهة فى كل فن ...
... ه الله ...
... ه ...
... ه الهادى ...
... من ترتيبنا ه فى ...
... واضول ... ه تظفر ...
... عدة ه من منعق ...
... ه لا ...
... ه من ...
... ه فهو ...
... ان ... ه فى الدين والدنيا
... مع السلام على النبى ه واله ... الا
... على اصحاب علم المصطفى ه ...

محمد ... الله

فائدة العموم والخصوص من وجه مرجعه الى
الى موجبتين جزئيتين كقولنا بعض الحيوان
ابيض وبعض الابيض حيوان العموم
انهما يجتمعان فى مادة وينفرد كل منهما فى اخراوتين فافهم
والله اعلم [illegible] كاتبها عبد الرهاب الدكر [illegible]

العموم والخصوص المطلق مرجعه الى كلية موجبة موضوعها
الاخص وبعض الاخص ان الانسان وعكسه ما ذكر كل انسان حيوان
فافهم كاتبها والله اعلم ... عبد الوهاب الدكر
مرجع التباين الى سالبتين كليتين من كلا الطرفين كلا لا انسان
... والله اعلم

[illegible] والمبيع ح

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين هذه فائدة جليلة في خواص الحروف وخواص الاوفاق اما خواص الحروف فاعلم ان الالف والهاء والفاء
والشين والذال حروف نارية حارة يابسة تدفع العلل الباردة الرطبة مثل الحما البلغمية والنسيان والفالج والاستسقاء والجذام
والارتعاش وضعف الاعضاء الرئيسة والمعدة والصداع البارد واستطلاق البطن ورطوبة المعدة والنوازل المحتقنة في البدن
والباء والواو والياء والنون والصاد والتاء والضاد حروف ترابية باردة يابسة تدفع العلل الحارة الرطبة مثل الصداع الحار
والاحتراق واللهيب والحصبة والجرب والدماميل والخنازير وكثرة البخارات الصاعدة من الراس المعدة الى الراس
وغير ذلك مما كانت من العلل وشفاها والجيم والزاي والكاف والقاف والثاء والظاء حروف هوائية حارة
رطبة تدفع العلل الباردة اليابسة مثل الجذام والقولنج والبرص والوسواس والجنون وغير ذلك والدال والحاء واللام
والعين والراء والخاء والغين حروف مائية باردة رطبة تدفع العلل الحارة اليابسة **واما** تقسيمها على الافلاك فاما
الحروف النارية فالنطح للالف والبطين للهاء والجبهة للطاء والزبرة للميم والصرفة للفاء والنعائم للشين والبلدة للذال **واما**
الترابية فالهنعة للباء والذراع للواو والغفر للياء والزبانا للنون وسعد السعود للصاد وسعد الاخبية للتاء والمقدم للضاد
واما الهوائية فالشرطين **ج** والطرف **ز** والاكليل **ك** والقلب **س** والشولة **ق** والمؤخر **ث** والحوت **ظ** **واما**
الحروف المائية فالثريا **د** والدبران **ح** والهقعة **ل** والعواء **ع** والسماك **ر** وسعد الذابح **خ** وسعد بلع **غ** ٥٥٥

واما الاوفاق فالمثلث يخلص من صعب الامور واطلاق الاسير والمحبوس وعليق النفساء وغيره وصورته هكذا
والمربع لحل الرق والعرس والاسرار والعمل فيه بصورته [illegible]
وهذا مثلث البله دان ردت حرفا وهو مثلث الاربعة والمربع لحل الرق والعرس والاسرار والاحتفا وعدم الظهور
كما يعلم في المثلث الااشكال ذلك وحرفه اما مربع اربعة او خمسة حرف خاص في المحن للاختفا وعدم الظهور
ويعلم السحر لا يظهر والمسدس لعلو الشان والرفعة والمسبع لكشف اللبس والبول والجنون واسراح الاذهان
بان يعلق في قعر الدهر والمثمن لمن يريد تمام صورته والمربع المتنع للقوة والتمكين واتمام المطالب وفتح البلدان والقوة والنصر
على الله عليه ٥٥٥

ادهى الهاية

٧	٤	٣
٥	٨	٦
٦	١	٢

[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	ج	[illegible]

دعوات يوم الاحد الساعة الاولى للشمس الذكر القائم بها

الحرف									
ا	ا	ب	ج	د	ه	و	ز	ح	ط
ب	ى	ك	ل	م	ن	ش	ع	ف	ض
ج	ق	ر	ش	ت	ث	خ	ذ	ض	ظ
د	غ	ا	ب	ج	د	ه	و	ز	ح
ه	ط	ى	ك	ل	م	ن	س	ع	ف
و	ض	ق	ر	ش	ت	ث	خ	ذ	ض
ز	ظ	غ	ا	ب	ج	د	ه	و	ز
ح	ح	ط	ى	ك	ل	م	ن	ن	[illegible]
ط	ف	ض	ى	[illegible]	ش	ث	ح	خ	و
ى	ض	ط	غ	ا	ب	ج	د	ه	و
ك	ز	ح	ط	ى	ك	ل	م	ن	س
ل	ع	ف	ص	ق	ر	ش	ت	ث	خ
م									
ن									
س									
ع									
ف									
ص									
ق									

من الجفر بحسن معرفة الكنوز وطلح المحل كن ام لا وان كان ذكر وما هو وتحو دله

ت	و	و	ف	ى	و	و	ر	ق	ف	و	م	ل	ى	ا
د	ي	ا	ا	ى	ى	م	ا	د	ل	ط	س	ا	و	ح
ا	ل	ى	ى	ل	ض	د	ا	ط	م	ر	م	ع	و	ل
م	ك	ا	و	ا	م	م	ا	ا	ك	ط	ت	ا	ك	ق
ن	ن	ع	ع	ف	ا	ي	ت	ث	ا	ب	ى	ب	ا	ب
و	ل	ى	ا	ا	ل	ت	ل	م	و	ل	ل	ا	ع	ا
ح	ا	م	ك	ئ	ي	م	ك	ر	ك	ن	ن	ط	ا	و
ط	ا	ث	ط	و	ل	ب	ا	ن	م	ك	م	ى	م	خ
و	ا	ن	و	ا	ا	ك	ل	ل	ر	ر	ى	لا	ر	م
ا	و	ع	ت	م	ب	ى	م	ل	م	ا	ح	ط	ك	ح
ل	ث	ف	ط	ق	و	ا	ك	ص	ا	ا	ى	ل	ل	ن
ك	ا	ك	ى	ا	م	ر	م	ب	ن	ي	ك	ا	ش	ا
ش	ث	ط	ن	ل	ى	ق	ر	م	غ	ف	غ	ف	ج	ب
ا	ى	ى	ق	ا	ق	ط	لا	ر	ط	ى	ش	ى	ر	ض
ا	ق	ق	م	ل	ث	ع	ل	ل	ب	ع	ف	ق	ب	ح
ح	ل	ا	ا	ا	ط	ن	ن	ت	ل	ت	ش	ل	ث	ث
و	ن	ر	ر	ى	ا	ع	ط	ص	ك	ى	س	و	ج	م
ح	ه	ع	ك	ى	و	ت	و	ا	ا	س	ط	و	ب	ا
ط	م	ط	م	ت	ا	ق	م	ع	ل	ن	ق	ط	ب	ل
ح	م	ث	ت	ل	ل	ا	ل	ب	لا	لا	ا	ا	ب	ا
لا	ا													

قوله وعلى الخارج اللازم ومن هذا المقام السؤال الاول ان حدود الدلالات الثلاث ينتقض كل منها بالاخريين في مثل ما اذا وضعنا

لفظ الشمس موضوع للجرم والضوء والمجموع فان الدلالة على الضوء مثلا يمكن ان تكون مطابقة وتضمنا والتزاما فلا بد من قيد بتوسط الوضع

في كل منها كما تعلم احترازا عن الانتقاض انه اذا ذكر الشمس واريد بها المجموع كانت الدلالة على المجموع بالمطابقة وعلى الضوء بالالتزام لتضمن

والمطابقة منقوضة بالتضمن والالتزام بان يقال ان هذه الدلالة على الضوء مطابقة لكونه موضوعا له وبالالتزام ايضا لان الشمس اذا ذكرت واريد بها

الجرم كان الضوء لازما له وكانت الدلالة على الجرم مطابقة وعلى الضوء التزاما وتصدق ان يقال ان الدلالة مطابقة على الضوء لكونها موضوعا لها

وكانت الدلالة المطابقة منقوضة بالتضمن والالتزام اي يصدق حدها عليهما فلا تكون مانعة وكذلك الالتزامية منقوضة بالمطابقة والتضمن

لان الشمس لو ذكرت واريد بها الجرم كانت الدلالة على الجرم مطابقة وعلى الضوء التزامية وتصدق ان يقال ان الدلالة لها مطابقة على الضوء لكونها موضوعا لها

وكذلك تصدق ان يقال ان الدلالة عليه التزامية باعتبار ذكر الشمس وارادة الجرم وكانت الدلالة التضمنية منقوضة بالمطابقة والالتزام وصار

الاقسام ستة فلا بد فيه من قيد بتوسط الوضع لدفع الانتقاض وجوابه من وجهين احدهما ان الامور

يختلف باختلاف الاعتبارات يراد في تعاريفها قيد الحيثيات ذكرت اولم ولما السعد كلهم بالارادة بها من غير الذكر في تعريفات

الكليات حيث يمكن ان يكون الشيء الواحد جنسا ونوعا وفصلا وخاصة وعرضا كاللون فهو جنس للاسود ونوع للمكيف وفصل

للكيف خاصة للجسم عرض عام للحيوان الكثيف المصنف هاهنا ايضا [illegible] الثاني ان يرد الحكم على التسبق يدل على عليه المأخذ

فتريد كل واحد من الدلالات الثلاث على الدال بالوضع يدل على تسمية الدلالة مطابقة وتضمنا والتزاما انما هي بسبب لون تكون الدلالة

دلالة بالوضع لتمامه او لبعضه او لملزومه السؤال الثاني ان تقيد دلالة الالتزام باللزوم الذهني لا حاجة اليه لان العرض

من اشتراط اللزوم تصحيح الانتقال وضبط الدلالة وهما حاصلان باللزوم كان او لا لم يكن اللزوم لازما وجوابه

انا لا نسلم حصولهما باللزوم الخارجي فان اللزوم الذهني لولا يحسب يلزم من تصور المسمى في الذهن

تصوره في الذهن فيتحقق الانتقال واللزوم الخارجي

لولا يحسب يلزم من تحققه في الخارجي ولا يلزم من ذكره

انتقال الذهن اليه كلي ولو كان الالتزام الخارجي شرطا

لما تحقق الالتزام بدونه وليس كذلك فان العمى يدل على البصر التزاما

لانه عدم البصر عمى من شأنه ان يكون بصيرا وعدم البصر يكون البصر

لازما في الذهن مع المعاندة في الخارج السؤال الثالث او ان قابل

العلم وصنعة الكتابة لا يصح ان يكون مثالا للمدلول الالتزامي لانه لا يلزم من تصور

الانسان تصورهما فالاولى التمثيل بزوجية الاثنين وجوابه

ان اللزوم بين الانسان والقابلية المذكورة اللزوم البين بالمعنى الاعم والتعريف

المذكور للزوم البين بالمعنى الاخص واشتراط الاخص يوجب اشتراط الاعم لعدم

تحقق الاخص بدون الاعم فيكون المعنى الاعم ايضا شرطا فالتمثيل له لا للاخص

وبهذا القدر يصح التمثيل واما كفاية المعنى الاعم لكون الالتزام معقولا او عدم كفايته

فبحث آخر فيه خلاف بين الامام والجمهور يعرف في المطولات معقول من شرح الشمسية

للعطار لسنة الجمعة الرابعة العشرين من شوال بالدعاء [illegible] الى رضاه

لكن الوضع سواك هو كلمات لك لا ولا حبيبي لكلمات لك

اما الذي حمد النبي ما رضي الله عنا بشانك

فائدة السبب بالبين من الوجوه الاجود والشرط بالمانع ما يلزم من العدم

[illegible]

هذه شرح تهذيب المنطق
للمولى الامام الهمام
علامة علما الاسلام
سلطان المحققين
وبرهان المدققين
سعد الشريعة
والحقيقة والدين
مسعود التفتازاني
اسكنه الله
فراديس
الجنان
والبسه
الرضا
والرضوان
آمين

اللهم ارحمنا وارحم والدينا

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله وصلى الله على سيدنا محمد واله وسلم ويه نستعين

بعد حمد الله سبحانه خالق الاشخاص والماهيات والجزئيات والكليات والصلوة والسلام

على رسوله المختار من جميع البريات وعلى آله الطيبين والطاهرات اعلم ايها الطالب

الراغب المتحلي بحلية الحقائق والمعارف والمتدرب في غوامض الدقائق والعوارف

ان هذا شرح تهذيب المنطق للمولى الامام الهمام علامة علماء الاسلام سلطان

المحققين برهان المدققين سعد الملة والشريعة والحقيقة والدين مسعود

التفتازاني اسكنه الله فراديس الجنان والبسه لباس الرحمة والرضوان يشتمل على

خلاصة انظار المتقدمين ويحتوي على دقائق افكار المتاخرين راعيت فيه

طريقي العدل والانصاف وتجانبت عن شيمتي التعسف والاعتساف مقتصرا على حل

الالفاظ وتوضيح الدلائل مومياً الى الصنوف الفوائد وتبيين المسائل معرضا عن

الاطناب الممل والاكثار المخل ففي كل لفظ منه روضة من المنى وفي كل سطر منه عقد من الدرر

وجعلته تحفة للمجلس العالي المكرم المعالي السلطان

الاعظم والخاقان الافضل الاكرم باني مباني العدل والانصاف هادم

الاشجع الاعظم والخاقان الافضل الاكرم باني مباني العدل والانصاف هادم

رسوم الجور والاعتساف مربي العلماء الربانية مقوم اعلام الشريعة النبوية

شعر من العطايا بهمة فوق المدى متباعد عن رتبة الادراك

البر والبحر كفاه وجوده تتخصا في البحر والافلاك

من اعتصم الى مكارمه جانبه يعطي الرغائب غالبا ومن اعرض عن خدمته لم يجد له

نصير السلطان المنصور المؤيد من عند الله مظهر السلطنة والفضيلة والدولة والاولياء

والدين شاهرخ شاه كثر الله سبحانه آثار معدلته على صفحات الايام وربط حبال

سلطنته باوتاد الثبوت والدوام والمرجو من كرام اخلاق الافاضل ومحاسن اعيان

الاماثل ان ينظروا فيه بنظر الرحمة والدعا وبلا خطوه يهدوا الى الشكر والثنا فانه

غاية المامول ونهاية المسئول وها انا اشرع في المقصود متوكلا على الملك الولي المعبود

شاهرخ شاه

ومول

فاقول قد قسم المصنف كتابه هذا المسمى بالتهذيب الى قسمين القسم الاول في علم
المنطق والقسم الثاني في علم الكلام حيث يقول بعد قسم المنطق هذا قسم
الكلام من التهذيب وعلى الترتيب وقع التبويب وجعل القسم الاول مشتملا على مقدمة
خارجة عن العلم وعلى مباحث التصورات والتصديقات التي هي مقاصد هذا العلم
وذلك لان الغرض من المنطق استحصال المجهولات والمجهول اما تصوري او تصديقي فنظر
المنطقي يقتصر على الموصل الى التصور وعلى الموصل الى التصديق ومباحث التصورات
هي مباحث الموصل الى التصور ومباحث التصديقات هي مباحث الموصل الى
التصديق ولما كانت هذه المقاصد مقدمات وهي امور تتوقف المقاصد عليها
ذكرها اولا فقال **مقدمة** اي هذه مقدمة في تقسيم العلم الى التصور والتصديق
وتقسيمها الى البديهي والنظري وتعريف النظر وبيان حاجة الناس الى المنطق وتبيين
موضوعه سميت المقدمة ماخوذة من مقدمة الجيش فان العرب تطلق لفظ
المقدمة على طائفة تكون امام المقصود الجيش ولما اسميت هذه الامور ان تكون
اما المسائل المنطقية اطلقت عليها للمناسبة المذكورة وبالجملة فالمراد بالمقدمة
هاهنا ما يتوقف عليه الشروع في العلم على بصيرة فانه لا شك ان من تصور علما قبل
الشروع فيه بالدليل ومقاصده بتعريفه وغايته وموضوعه الى غير ذلك مما اوردوها
في مقدمة الكتب يكون على بصيرة في طلبه ولذكره عند شروعه لما اراد سلوك طريق
لم يشاهده لكن عرف اماراته فهو على بصيرة في سلوكه وكلما ازدادت هذه الامور
ازدادت البصيرة ومن لم يتصور هذه الامور بكلها او بعضها كان في الشروع
راجلا وعلى العشوى راكبا وانما قيدنا بقولنا هاهنا لان المقدمة قد تطلق
قد ويراد بها ما يتوقف عليه اصل الشروع اعني تصور العلم بوجه ما والتصديق
بفائدته ما كما حقق في موضعه وقد تطلق ويراد بها مبادئ المقصد كما يجي
في اخر الكتاب وقد تطلق على قضية جعلت جزء القياس الى غير ذلك من المعاني **العلم**
وهو حصول صورة الشي في العقل او الصورة الحاصلة عند العقل على اختلاف القولين

ان كان ادعانا للنسبة التي تتفق بين الموضوع والمحمول المسماة بالنسبة الحكمية فتصديق ومعنى اذعان النسبة ادراكها على وجه يطلق عليها اسم التسليم والقبول سواء كان على وجه الايجاب او على وجه السلب ويعبر عنه بالفارسية بكرويدن والادراك المذكور بهذا الوجه هو الحكم فالتصديق على مسمى تعريف هو الحكم فقط كان هو مذهب الحكما لكن بشرط في تحققه ثلث تصورات تصور المحكوم عليه وتصور المحكوم به وتصور النسبة الحكمية واما الامام الرازي فقد ذهب الى ان التصديق هو الادراكات الاربعة تصور المحكوم عليه كتصور زيد وتصور المحكوم به كتصور قائم وتصور النسبة الحكمية التي هي المحكوم عليه وبه والتصور الذي هو الحكم اعني هذا المجموع من حيث هو مجموع فيكون التصديق على مذهبه مركبا وعلى مذهب الحكما بسيطا وكيفية هذين المذهبين على ما ينبغي ويتبين ان الحق هو المذهب الاول كما اختاره المصنف والثاني لا يليق بهذا المختصر وانما اختار المصنف هذه العبارة في تقسيم العلم دون ما اختاره الاخرون من ان العلم ان كان ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة فتصديق والا فتصور لانها اوجز واخصر ولانها لا يرد عليها الاعتراضات التي ترد على عباراتهم على ما فصلت في مواضعها والا اي وان لم يكن اذعانا للنسبة فتصور ويقال له التصور الساذج اي الخالي عن الحكم وعلى هذا فادراك كل من المحكوم عليه وبه تصور وكذا ادراك النسبة الحكمية فقط وكذا ادراك المحكوم عليه وبه اذا كانا مشتملين على نسبة غير خبرية كالامر او خبرية مشكوك فيها فان كل ذلك من التصورات الساذجة لعدم اذعان النسبة فيها فان قلت التصور مقدم على التصديق طبعا لانه علة للتصديق اذ كل تصديق يتوقف تحققه على التصور دون العكس فلم اخره في الوضع قلت لان مفهوم التصديق وجودي ومفهوم التصور عدمي كما عرفته ومفهوم الوجودي مقدم على مفهوم العدمي وههنا وجه اخر لا يليق ذكره بالمشتغلين بهذا الكتاب ويقتسمان اي التصور والتصديق بالضرورة اي بحسب البديهة ويحتمل ان يراد بقوله بالضرورة بالوجوب وقوله الضرورة متعلق

بنوع الخاص اي يعلم بالبديهة اذا لوجوب كل من التصور و التصديق الى ما هو
ضروري وبديهي وهو الذي لم يتوقف حصوله على نظر وفكر اما التصور الضروري
فكتصور الحرارة و البرودة واما التصديق الضروري فكالتصديق بان الوجود والعدم
لا يجتمعان في شيء ولا يرتفعان عنه **والاكتساب** منصوب ايضا
بنزع الخافض اي يعلم كل منهما الى ما هو كسبي ونظري وهو الذي يتوقف حصوله
على كسب ونظر اما التصور الكسبي فكتصور العقل والانسان والسما والارض
واما التصديق الكسبي فكالتصديق بحدوث العالم **بالنظر** متعلق بقوله
والاكتساب اي ينقسمان الى ما هو بديهي ولعضه نظري وكذا التصديق بعضه بديهي
وبعضه نظري ولا يجوز ان يكون الكل من كل منهما بديهيا او ... الى
فكر ولا كسبيا اذ لا نحتاج في البعض الى فكر ولما اخذ المصنف النظر في ...
والاكتساب بالنظر اراد تعريفه فقال **وهو** اي النظر والفكر في اصطلاح
المنطقيين **ملاحظة المعقول** اي المعلوم وهو الحاصل في العقل تصورا
كان او تصديقا مفردا او مركبا **لتحصيل المجهول** تصوريا او تصديقيا كملاحظة
الحيوان والناطق المعلومين لتحصيل الانسان المجهول وكملاحظة
العالم متغير وكل متغير حادث لتحصيل ... المجهول
المعلومين كقولنا العالم ... كما مثلنا
وهو قولنا العالم حادث وهذا التعريف كما يشمل المصدقات اليقينية
كذلك يشمل المصدقات الظنية كقولنا هذا الحائط ينتثر منه التراب وكل حائط
ينتثر منه التراب ينهدم فان هذا قياس ظني منتج لقولنا فهذا الحائط ينهدم
قطعي ... الظني ... القياس
فان **قلت** الصغرى في هذا القياس قطعي ... بالظني
مشتملا على الظني سواء كان مقدمتاه ظنيتين او واحدة منهما
الظني ما يكون ... فانه لابد
في كبرى هذا القياس فانها ظنية بخلاف القياس اليقيني
وان تكون مقدمتاه يقينيتين على ما حقق في موضعه ويشمل ايضا التعريف

بالمفرد كما اشرنا اليه خلافا لقول الجمهور الفكر ترتيب امور معلومة للتادي الى

مجهول فانه لا يستعمل التعريف بالمفرد ضرورة انه لا يتصور الترتيب في مفرد قال في شرح

المواقف والحق ان التعريف بالمعاني المفردة جاير عقلا الا انه لا يستعمل اصطلاحا

التعريف بالمعاني المركبة ولم يكن ايضا للصناعة والاختيار فيه مزيد مدخل فلم يلتفتوا اليه

وحصر واحد النظر لما هو المعتبر منه اعني ترتيب امور الخ وانما اعتبر كون المبادي معلومة

لانه يستحيل بالضرورة ان يستلزم مجهول العلم مجهولا اخر واعتبر الجهل في المطلوب لاستحالة

استعلام المعلوم وتحصيل الحاصل بعينه فان **قلت** اذا كان المطلوب مجهولا

يلزم ان يكون النفس طالبة للمجهول المطلق وهو محال **قلت** قد حقق انه لا بد

ان لا يكون المطلوب مجهولا مطلقا اذ لا يمكن بيان المطلق من كل الوجوه بل لا بد ان يكون

معلوما بوجه لئلا يلزم طلب المجهول المطلق ومجهولا بوجه اخر لئلا يلزم تحصيل الحاصل ثم

شرع في بيان حاجة الناس الى المنطق فقال **وقد يقع فيه** اي في الانسان

او في النظر **الخطا** وذلك لان بعض العقلا يناقض بعضا في مقتضى افكارهم فواحد

يتادى فكره الى التصديق بحدوث العالم واخر الى التصديق بقدمه ولا يمكن ان يكون

الفكران كلاهما صوابين والا لزم اجتماع النقيضين في الواقع وهو محال فيكون

احدهما خطا لا محالة **فاحتيج الى قانون يعصم الناس عنه** اي عن الخطا

في الاكتساب والافكار **وهو المنطق** فيكون المنطق محتاجا اليه وتفصيل بيان

الحاجة الى المنطق ان نقول قد عرفت فيما سبق ان العلم اما تصور واما تصديق وكل

واحد منهما بعضه ضروري وبعضه نظري وقد تقرر عندهم ان النظري يمكن تحصيله

ويكتسب من الضروري بطريق الفكر وهو ليس بصواب دايما بل قد يقع فيه الخطا

فلا بد من عاصم يعصم الذهن عن الخطا في الفكر وهو المنطق فيكون المنطق محتاجا

اليه ولما كان بيان الحاجة الى المنطق يستلزم معرفته برسمه المشهور واكتفى به بيان الحاجة

ورسمه المشهور آلة قانونية تعصم الذهن عن الخطا في الفكر وانما كان آلة

لان الآلة ما لا تكون مقصودة بالذات بل يقصد اليها لتحصيل الغير والمنطق

كذلك لانه وضع لان يتوصل بها في المطالب العلمية الاكتسابية عن الخطا وانما

كان قانونية لان مسايله قوانين كلية منطبقة على ساير جزئياته كما اذا عرفت

ان كل سالبة ضرورية تنعكس سالبة دايمة عرفنا منه ان قولنا لا شيء من الانسان

بحجر بالضرورة ينعكس الى لا شيء من الحجر بانسان دايما وانما كان هذا التعريف

رسما للمنطق لا حدا له لان كونه آلة عارض من عوارضه والتعريف بالعارض

رسم على ما يعرف في المعرفات **وموضوعه** اي موضوع علم المنطق

المعلوم التصوري والتصديقي وذلك لان موضوع كل علم ما يبحث في

ذلك العلم عن عوارضه الذاتية كافعال المكلفين لعلم الفقه فان الفقيه يبحث عنها

من حيث الحل والحرمة والصحة والفساد وكبدن الانسان لعلم الطب فانه
يبحث فيه عن احواله من حيث الصحة والمرض والمنطق انما يبحث عن الاعراض
الذاتية للمعلومات التصورية والتصديقية فيكون المعلومات التصورية
والتصديقية موضوع المنطق لكن لا مطلقا بل من حيث انه الموصل الى مطلوب
تصوري فتسمى اي الموصل الى المطلوب التصوري معرفا وقولا شارحا او من حيث
انه يوصل الى مطلوب تصديقي فيسمى اي الموصل الى المطلوب التصديقي حجة
ودليلا ايضا مثلا يبحث المنطقي عن الجنس كالحيوان والفصل كالناطق وهما
معلومان تصوريان من حيث انهما كيف يركبان فيوصل المجموع الى مجهول
تصوري كالانسان وكذلك يبحث عن القضايا المتعددة كقولنا العالم
متغير وكل متغير حادث كيف يولف فيصير قياسا موصلا الى مجهول تصديقي
هو قولنا العالم حادث والمراد بالعوارض الذاتية ما يلحق الشي لذاته
كالتعجب العارض لذات الانسان او بواسطة انه انسان او يلحق الشي لما يساويه
سواء كان جزءا له او خارجا عنه اما اللاحق للجزء المساوي فكادراك المعقولات
لذات الانسان لواسطة انه ناطق واما اللاحق للخارج المساوي فكالضحك العارض له
بواسطة التعجب فانه خارج مساو للانسان وتفصيل العوارض الذاتية والعوارض
الغريبة سيجي في اخر الكتاب ان شاء الله تعالى **ولما فرغ** المصنف
عن المقدمة شرع في المقاصد وقد عرفت في المقدمة ان نظر المنطقي اما في الموصل
الى المجهول التصوري واما الموصل الى المجهول التصديقي وكان الواجب تقديم
بيان الاول على بيان الثاني لان الموصل الى التصور التصورات والموصل
الى التصديق التصديقات والتصور يتقدم على التصديق طبعا لانه
اما شرط التصديق كما هو راي الحكما او جزوه كما هو راي الامام وشرط
الشي وجزوه مقدم عليه كما حقق في موضعه فقدمه وقال **التصورات**
اي هذه هي التصورات فيكون خبر مبتدا محذوف والتصورات عن
معلوماتها او زد مباحث الالفاظ او التصورات هي ما يذكر فيكون مبتدا خبره
محذوف وقبل الشروع في المقصود اعني بيان كيفية الاكتساب المجهولات
التصورية عن معلوماتها اورد مباحث الالفاظ فانها من مقدمات الشروع
ايضا لتوقف الافادة والاستفادة عليها وليست من المسائل المنطقية
التي هي مقاصد هذا العلم لان المنطقي يبحث عن القول الشارح
والحجة وكيفية ترتيبهما وايصالهما الى المطلوب وهما من المعاني
فقال **المقصد الاول** **دلالة اللفظ على تمام ما وضع له مطابقة**

كدلالة لفظ الانسان على مجموع الحيوان الناطق الدلالة كون الشي بحالة بحيث
يلزم من العلم به العلم بشي اخر والشي الاول هو الدال والثاني هو المدلول
وانما سمي تلك الدلالة مطابقة لان اللفظ مطابق وموافق لتمام
ما وضع له اخذا من قولهم طابق النعل النعل اذا توافقتا **ودلالة اللفظ**
على جزئه اي على جزء المعنى الموضوع له **تضمن** كدلالة الانسان على الحيوان
فقط وعلى الناطق فقط وانما سمي تضمنا لان جزء المعنى الموضوع له
في ضمنه فهو دلالة على ما في الضمن **ودلالة اللفظ على الخارج** عن الموضوع له

التزام

كدلالة الانسان على قابلية صنعة الكتابة وكدلالة الاثنين على الزوج
وانما سمي التزاما لان اللفظ لا يدل على كل امر خارج عن معناه الموضوع
له بل على الخارج اللازم له كما اشار اليه بقوله **ولا بد فيها** اي في الدلالة الالتزامية
من اللزوم الذهني بين المعنى الموضوع له وبين الامر الخارج اللازم له سواء كان
ذلك اللزوم عقلا وارادته انه متى تصور المسمى تصور اللازم الخارج
بلا احتياج قرينة كاللزوم بين الانسان وقابلية صنعة الكتابة وبين
الاثنين والزوجية **او عرفا** بان يثبت العرف والخاص او العام ذلك اللزوم
بسبب قرينة حالية او مقالية كاللزوم بين الغيث والنبت مثلا وهذا
التعميم انما هو مذهب العربية فان ارادته في هذا الفن قبيل خلط
اصطلاحين كل منهما بالاخر فالاولى الاقتصار على مذهب المنطقيين ههنا
من ان اللزوم المعتبر في الدلالة الالتزامية هو اللزوم بالمعنى الاول
الذي هو اللزوم البين بالمعنى الاخص فقط هذا ويمكن ان يقال انه
اراد باللزوم العقلي لزوما يكون بين الموضوع له والخارج عند الجميع
وفي ذهن الكل واراد باللزوم العرفي ما يكون في ذهن البعض فقط فيتامل
واعلم انه لا يشترط فيها اللزوم الخارجي اي كون الامر الخارجي بحيث
يلزم من تحقق المسمى في الخارج تحققه في الخارج كما ان اللزوم
الذهني كون الامر الخارجي بحيث يلزم من تحقق المسمى في الذهن تحققه
في الذهن لانه لو كان اللزوم الخارجي شرطا لما تحقق دلالة الالتزام بدونه
واللازم باطل اما الملازمة فلامتناع تحقق المشروط بدون الشرط واما
بطلان اللازم فلان العدم كالعمى يدل على الملكة كالبصر دلالة التزامية
لانه عدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا مع المعاندة بينهما في الخارج

مع بوصل الالتزام

ثم اراد بيان نسبة الدلالات الثلث بعضها من بعض بالاستلزام وعدمه
فقال **وتلزمها المطابقة** اي دلالة المطابقة لازمة لدلالة التضمن
والالتزام بمعنى انه متى وجد التضمن والالتزام وجدت المطابقة لانهما تابعان
لها والتابع من حيث انه تابع لا يوجد بدون المتبوع ولما كان هاهنا
مظنة سوال وهو انه يجوز ان يطلق على جزء المعنى الموضوع له او على
اللازم مع قرينة مانعة عن ارادة المعنى الاصلي المطابقي وحينئذ يتحقق
التضمن والالتزام دون المطابقة اجاب عنه بقوله **ولو تقديرا** اى ولو
كان ذلك اللزوم لزوما تقديريا يعني ان المطابقة لازمة لهما اما
لزوما تحقيقيا كما في الامثلة المشهورة واما لزوما تقديريا كما في
المثال المفروض فانها وان لم تكن مرادة لازمة لهما في تلك الحالة
الا انها متحققة مقدرة ضمنا لانه يجب ان يكون للفظ معنى مطابقي
وهي وان لم تكن مرادة لازمة لهما في تلك الحالة الا انه يمكن
ان تقدر ارادتها فتامل **ولا عكس** اي المطابقة لا تستلزم التضمن والالتزام
بمعنى انه ليس متى تحققت المطابقة تحقق التضمن لجواز ان يكون اللفظ
موضوعا لمعنى بسيط فتكون دلالته عليه مطابقة ولا تضمن هاهنا
لان المعنى لا جزء له وليس متى تحققت المطابقة تحقق الالتزام لان
الالتزام موقوف على ان يكون لمعنى اللفظ لازم ذهني بحيث يلزم من
تصور المعنى الموضوع له تصوره وكل ماهية توجد لها لازم كذلك
غير معلوم لجواز ان يكون من الماهيات ما لا يستلزم شيا كذلك فاذا كان
اللفظ موضوعا لتلك الماهية كان دلالته عليها مطابقة لا التزاما لانتفاء
شرطه ولما فرغ المصنف من بيان الدلالات مع توابعها اراد ان شرع
في المفرد والمركب وتقسيمهما على ما قال **و**اللفظ **الموضوع** للمعنى
المطابقي **ان قصد بجزء منه الدلالة على جزء المعنى** الموضوع له **فمركب** فقد اخذ في
تعريف المركب اربعة قيود الاول ان يكون للفظ جزء الثاني ان يكون لجزئه
دلالة على معنى الثالث ان يكون ذلك المعنى جزء معنى اللفظ الرابع ان
تكون تلك الدلالة اعني دلالة جزء اللفظ على جزء المعنى مقصودة فبالقيد

الاول

خرج عن الحد ما لا يكون له جزء اصلا كهمزة الاستفهام وبالقيد الثاني
خرج ما يكون له جزء لكن لا دلالة له على معنى والقيدان وبالقيد الثالث
خرج ما له جزء له معنى لكن ذلك المعنى لا يكون جزء المعنى المقصود كعبد الله
علما فان له جزء العبد دالا على معنى وهو المعبود به لكنه ليس جزء المعنى المقصود
وهو الذات المشخصة وبالقيد الرابع ما يكون له جزء دال على جزء المعنى
المقصود لكن لا يكون دلالته مقصودة كالحيوان الناطق اذا سمي به شخص
انسان فانه معناه حينئذ الماهية الانسانية مع التشخص والماهية الانسانية
مجموع مفهومي الحيوان والناطق والحيوان مثلا الذي هو جزء اللفظ دال على جزء
المعنى المقصود الذي هو الشخص الانساني لانه دال على مفهوم الحيوان
ومفهوم الحيوان جزء الماهية الانسانية وهو جزء معنى اللفظ المقصود
لكن دلالة الحيوان على معناه ليست مقصودة في حال العلمية بل ليس المقصود
من الحيوان الناطق الا الذات المشخصة ثم شرع في تقسيم المركب
الى التام والناقص فقال **اما تام** اي اما مركب تام وهو الذي يصح
السكوت عليه اي يفيد المخاطب فائدة تامة ولا يكون مستتبعا للفظ اخر
سطر المخاطب فان قيل يلزم على هذا ان لا يكون مثل ضرب زيد
مركبا تاما لان المخاطب ينتظر ان يعين المضروب وكذا عمر الى غير ذلك
من القيود كالزمان والمكان قلنا المراد لا يكون مستتبعا للفظ اخر اسند
المحكوم عليه المحكوم به عند ذكر المحكوم عليه فقط او بالعكس وليس الانتظار
الذي في ضرب زيد مثل هذا الانتظار والمركب التام اما **خبر او انشاء**
لان المركب التام اما ان يحتمل الصدق والكذب فهو الخبر كزيد
قائم او لا يحتمل فهو الانشاء كاضرب والمراد باحتمال الصدق
والكذب انه اذا اجرد النظر الى مفهوم المركب وقطع النظر عن خصوصية
المتكلم بل عن خصوصية ذلك المفهوم ونظر الى محصل مفهومه وماهيته
كان عند العقل محتملا للصدق والكذب وح فلا يرد ان
مثل قولنا الكل اعظم من الجزء وغيره من البديهيات التي يجزم العقل بها عند
تصور طرفيها مع النسبة لا يحتمل عدم الكذب اصلا بل هو جازم
بصدقه وحاكم بامتناع كذبه قطعا لانا اذا قطعنا النظر عن خصوصية
تلك البديهيات ونظرنا الى محصول مفهومها وماهيتها وجدناها

ما يكون له جزء دال على معنى

اما سوح

امانوت شي لسي او سلبه عنه وذلك يحتمل الصدق والكذب عند
العقل بلا اسناده واما ناقص اي المركب اما تام كما مر مع قسميه واما
ناقص ويكون عطفا على قوله اما تام وهو الذي لا يصح السكوت عليه بان يسطر
المخاطب البلفظ بلفظ اخر على ما قررنا الاول المركب الناقص اما تقييدي
ان كان الثاني قيدا للاول كرامي الحجارة والحيوان الناطق
وهو العمدة في باب المعرفات او غيره اي غير تقييدي
ان لم يكن الثاني قيدا للاول كالمركب من اسم واداة كقولك
في الدار او من كلمه واداه كقولك لن تضرب الى غير ذلك كخمسة عشر
وبعلبك غير علم والا اي وان لم يقصد بجزء من اللفظ الدلالة على جزء
المعنى المقصود دلالة مقصوده فمفرد كهمزة الاستفهام وزيد وعبد الله
والحيوان الناطق علما والمفرد يكون اربعة انواع ثم ذكر للمفرد
تقسيمين الاول ما افاد بقوله وهو اي المفرد ان استقل في
على المعنى بحيث لا يحتاج الى ضميمه لفظ اخر مع الدلالة بهيئته وضعت
على احد الازمنة الثلثة التي هي الماضي والحال والاستقبال كلمه وعند النحاة
يسمى فعلا والمراد بالهيئة والصيغة الهيئة الحاصلة للحروف باعتبار
تقديمها وتاخيرها وحركاتها وسكناتها وهي صورة الكلمة والحروف
مادتها وانما قيد حد الكلمة بها لاخراج ما يدل على الزمان لا بهيئته
بل بجوهره ومادته فانه من الاسما كالزمان والامس واليوم
فان دلالتها على الزمان بموادها وجواهرها لا بهيئاتها ويدل وبها عطف
على قوله مع الدلالة اي المفرد ان استقل بدون الدلالة بهيئته
على احد الازمنة الثلثة اسم ويدخل ما مر من الامثلة اعني لفظة
الزمان والامس واليوم لانها لا تدل بهيئتها على احد الازمنة
بل بجواهرها وموادها والا اي وان لم يستقل في الدلالة على المعنى
بل يحتاج الى ضميمة اخرى فاداة وعند النحاة يسمى حرفا والثاني
من التقسيمين ما اشار اليه بقوله وايضا المفرد ان اتحد معناه فان لا يكون
الا واحدا فمع تشخصه اي تشخص ذلك المعنى وضعا لا عارضا علمي وفي
اصطلاح المنطقيين يسمى جزئيا حقيقيا ولو قال المصنف هكذا لكان اوفق

٢م وتماثل ان ما نفر سهم [illegible]
او عبور [illegible]
فقط [illegible] مركبا ناقص
[illegible] السكوت عليه
[illegible] الاول [illegible]
الاخر ما [illegible]

وبدونه اى بدون شخصه يسمى كليا كالانسان فان معناه واحد وهو مجموع
الحيوان الناطق وليس له تشخص والكلي اما متواطي ان تساوت افراده
في حصوله وصدقه عليها كالانسان والشمس فان صدقهما على افرادهما
بالسوية وليس بعض الافراد بهما اولى من بعض وسمي متواطيا لتوافق
الافراد في معناه من التواطي وهو التوافق واما مشكك ان تفاوتت في حصوله وصدقه
عليها وذلك التفاوت بالاولية كالوجود فانه في الواجب سبحانه
قبل الحصول في الممكن او باولويته كالوجود ايضا فانه في الواجب اولى واتم
واقوى وسمي مشككا لان الناظر فيه يشكك هل هو متواطي
من حيث اتفاق افراده في اصل المعنى او مشترك من حيث اختلاف
افراده بالاولية وغيرها وان كثر عطف على قوله ان اتحد اي المفرد ان
كثر معناه فان وضع لكل من المعاني الكثيرة فمشترك كالعين فانها موضوعة
للبصر والشمس والنقد وغيرها والا اى وان لم يوضع لكل معنى من المعاني
بل وضع لمعنى اولا ثم استعمل في معنا ثان للمناسبة بينهما فان اشتهر
في المعنى الثاني بحيث يكون معنى الاول متروكا مهجورا فمنقول ينسب الى الناقل
فان كان الناقل شرعا فمنقول شرعي كالصلواة فانها في اصل اللغة للدعا
ثم نقله الشرع الى الاركان المخصوصة وان كان اصطلاحا فاصطلاحي
كالفاعل والمفعول والنوع والفصل وان كان عرفا فعرفي كالدابة فانها
في اصل اللغة لكل ما يدب على الارض ثم نقله العرف العام الى
ذات القوايم الاربع من الخيل والبغال والحمير والا اي وان لم يكن
الثاني مشهورا والاول مهجورا بل استعمل في الاول وفي الثاني
كليهما فحقيقة ان استعمل في معناه الاول الاصلي كالاسد اذا استعمل للحيوان
المفترس ومجاز ان استعمل للرجل الشجاع وهذا اوان ان
شرع في القسم الاول من المقصود وهي المسايل التصورية الكاسبة
للمجهول التصوري ولما كان له مبادي هي مباحث الكليات ومقاصد
هي مباحث المعرفات وكان الواجب تقديم المبادي على المقاصد قدمها عليها

فقال فصل

العقل فرض صدقه

فصل المفهوم وهو ما حصل في العقل ان امتنع اي المفهوم
على كثيرين وهي الافراد فجزئي حقيقي كذات زيد فانه اذا حصل عند العقل
استحال منه فرض صدقه على كثيرين والا اي وان لم يمتنع للعقل فرض صدقه
على الكثيرين بل يجوزه فكلي كالانسان وانما قيد المصنف تعريف الكلي والجزئي
بالفرض ليدخل فيه الكليات الفرضية وهي التي لا يمكن صدقها في نفس الامر
على شيء من الاشياء الخارجية والذهنية كاللاشيء فان كلما يوجد في الخارج فهو شيء
فيه ضرورة وكلما يفرض في الذهن فهو شيء فيه ضرورة فلا يصدق في نفس الامر
على شيء منهما انه لا شيء وكذلك اللاموجود فان كلما يوجد في الخارج يصدق عليه
انه موجود فيه وكلما يوجد في الذهن يصدق عليه انه موجود فيه فلا يصدق
نقيضه وهو اللاموجود على شيء اصلا فانه لو قال المفهوم ان امتنع صدقه على الكثيرين
لفهم ان المقصود منع صدقه عليها في نفس الامر وعدم منعه عليها في نفس
الامر فيلزم ان يكون مفهوم اللاشيء واللاموجود مثلا داخلا في حد الجزئي
خارجا عن حد الكلي وليس كذلك فان الامر بالعكس فلما قيد بالفرض
علم ان المراد منعه وعدم منعه بحسب الفرض وفي العقل اي لا يمتنع للعقل ذلك
الفرض فدخل الكليات الفرضية في حد الكلي وخرجت عن حد الجزئي لانه لا يمتنع
للعقل فرض صدقهما على الكثيرين لا يقال اذا كان مجرد الفرض كافيا فليفرض
الجزئي كزيد مثلا صادقا على اشياء كثيرة كما يفرض صدق اللاشيء وامثاله عليها
لانا نقول ذلك الفرض ممتنع فان بديهة العقل حاكمة بان زيدا يستحيل
ان يحمل مشتركا بين كثيرين وصادقا عليه بخلاف اللاشيء وامثاله وانما
اعتبر القوم في التقسيم الى الكلي والجزئي حال المفهومات في العقل فجعلوا امثال
اللاشيء واللاموجود داخلة في الكليات ولم يعتبروا حال المفهومات
في انفسها يعني امتناعها عن الاشتراك في نفس الامر وعدم امتناعها عنه
فيه ولم يجعلوا امثالها داخلة في حد الجزئيات بناء على مقصودهم الاصلي
وهو التوصل ببعض المفهومات الى بعض فان ذلك لا يكون الا بحسب العقل
فاعتبار احوالها الذهنية كان المناسب لما هو غرضهم فان **قلت**
لم قدم المصنف الجزئي على الكلي مع ان الكلي مقدم عليه بحسب الطبع لانه
جزء الجزئي غالبا قلت اما لانه اخذ مفهوم الجزئي وجوديا ومفهوم

الكلي عدميا و التعريف انما هو بحسب المفهوم فقدم ما كان مفهومه
وجوديا على ما كان مفهومه عدميا و اما لان لا للزوم التكرار عند تقسيمه
الى الاقسام الستة فانه لو قال المفهوم ان لم يمتنع فرض صدقه
على كثيرين فكلي و الا فجزئي لاحتاج الى ان يقول ثانيا و الكلي اما ان امتنع
افراده ولما فرغ المصنف من تعريف الكلي و الجزئي شرع في احوال
الكلي من تقسيمه الى الاقسام و توضيح امر النسبة و غيرها
و لم يلتفت الى الجزئي لانه قد تقرر فيما بينهم انه ليس لصاحب هذا
الفن غرض معتد به يتعلق بالجزئيات لان المقصود من العلوم الحكمية
تحصيل كمال النفس الانسانية التي يبقى ببقائها و الجزئيات متغيرة متبدلة
و لا يحصل من ادراكها كمال يبقى ببقائها و لان الجزئيات غير منضبطة
لكثرتها و عدم انحصارها في عدد تفنى القوى الانسانية قبل تحصيلها
و لا بحث له الا عن الكليات فان قيل قد ذكر المص الجزئي
الاضافي و النسبة بينه و بين الحقيقي و ذلك بحث عن الجزئي
قلت الجزئي الاضافي قسمان الكلي و الجزئي الحقيقي فان كان
كليا فالبحث عنه بحث عن الكلي فلا محذور و ان كان جزئيا فلم يبحثوا
عنه اصالة بل تتمة توضيح الاضافي و قدم من شأن احواله تقسيمه
الى الاقسام الستة ماخوذا من انتسابه الى الوجود الخارجي
فقال امتنعت افراده اي استحال وجود افراد الكلي في الخارج
كشريك الباري فان مفهومه كلي و يستحيل ان يوجد له فرد في
الخارج و هذا قسم او امكنت اي افراده ان توجد في الخارج و لم توجد
كالعنقاء فان مفهومه كلي يمكن ان يوجد فرد منه او اكثر من الافراد
و اشار الى الاول بقوله او الواحد فقط و هو لا يخلو من انه يمكن ان
يوجد فرد اخر منه غير ما وجد منه او لا يمكن فان كان ممكنا

وجد واحد منها ... وجد و هذا ... اي وجد افراده في الخارج ... ان يوجد

ممنوعم

فهو قسم اخر افاده لقوله **مع امكان الغير** كمفهوم الشمس فانه وجد منه
فرد واحد لكنه يمكن ان يوجد له افراد اخر وان لم يمكن ممكنا فهو قسم اخر
افاده بقوله **او امتناعه** اي مع امتناع الغير من الافراد كمفهوم الواجب
فانه وجد منه فرد واحد سبحانه وتعالى ويستحيل ان يوجد فرد اخر
واشار الى الثاني بقوله ~~كمفهوم الكواكب~~ **او الكثير** بالرفع اي او وجد
الكثير مع افراده ولا يخلوا من ان يوجد متناهيا واشار اليه بقوله
كمفهوم الكواكب السيارة فان افراده موجودة كثيرة متناهية العدد وهذا
قسم اخر او يوجد غير متناه واشار اليه بقوله **او عدمه** كمفهوم النفس الناطق

وهي عندهم الجواهر المجردة عن المواد وهي عبارة عن العقول العشرة

على مذهب من قال بقدم العالم فان النفوس الناطقة على مذهبه غير متناهية العدد
وهذه قسم ووجه الضبط ان يقال الكلي اما ان يمتنع وجوده في ضمن الافراد
في الخارج او يمكن والاول كشريك الباري والثاني اما ان يكون موجودا في الخارج
بالفعل او يكون موجودا فيه بالفعل والاول كالعنقا والثاني اما ان يوجد
فرد واحد منه في الخارج او كثير من افراده والاول اما ان يكون مع امكان
غير ذلك الفرد كالشمس او امتناعه كالواجب والثاني اما ان يتناهى افراده
كالكواكب السيارة او لا يتناهى كالنفس الناطقة ولما فرغ المصنف عن تقسيم
الكلي شرع في النسب بين الكليات فقال **والكليات** اي كل كليين مطلقا من غير
تخصيص بمادة اذا نسب احدهما الى الاخر فالنسبة بينهما منحصرة في اربع
المساوات والعموم والخصوص مطلقا ومن وجه والمباينة الكلية على معنى
انه يوجد كليات مخصوصات بينهما مساوات كالانسان والكاتب والكليات
اخر بينهما عموم وخصوص مطلق كالانسان والحيوان وكليات أخر بينهما
~~مباينة كلية كالانسان والفرس والكليات~~ اي لا الصدق فيه عموم وخصوص

من وجه كالحيوان والابيض وكلمات اجران بينهما والحيوان مباينه كليه كالانسان والفرس والكليات إن تفارقا اي لا يصدق كل منهما حيث صدق الاخر كليا اى لا يصدقان فى ماده اصلا بل لو صدق احدهما على شئ لم يصدق الاخر عليه واحترز بهذا القيد عما يكون بينهما عموم من وجه فانهما وان تفارقا لكن لا كليا بل جزئيا على ما سيجئ فمتباينان تباينا كليا وذلك كالانسان والفرس فمرجع التباين الى سالبتين كليتين كقولنا لا شئ من الانسان بفرس ولا شئ من الفرس بانسان واعترض عليه بان مفهوم اللاشئ واللاممكن لا يصدقان على شئ اصلا لا فى الخارج ولا فى الذهن فان جعلا متباينين وجب ان يكون بين نقيضيهما تباين جزئي كما سيأتي وهو باطل لان الشئ والممكن العام متساويان وان لم يجعلا من المتباينين فقد دخل فى تعريفهما ما ليس منهما فلا يكون تعريفهما مانعا واجيب بتخصيص الدعوى بالكليات التي يمكن صدقها فى نفس الامر على شئ فكانه قال الكليات اللذان يصدق كل واحد منهما على شئ بحسب نفس الامر ينحصران فى الاقسام الاربعه والا اي وان لم يتفارقا تفارقا كليا وحينئذ لا يخلوا اما ان لا تفارق بينهما اصلا بل يتصادقان فى جميع المواد والصور او بينهما تفارق فى الجمله فان تصادقا اي الكليات كليا اي على جميع الافراد واحترز به عما يكون بينهما عموم من وجه فان تصادقهما فى بعض الافراد من الجانبين المراد من الجانب ههنا الكلي نفسه فانه جانب النسبه وطرفها ونعني به ان يكون التصادق الكلي لكل كلي بان يصدق كل واحد منهما على جميع ما يصدق عليه الاخر كالانسان والناطق واحترز عما يكون

بينهما

منهما عموم مطلق فان الصادق بينهما وان كان كليا لكنه ليس من الخاص فمتساويان كالانسان والناطق فمرجع التساوي الى موجبتين كليتين كقولنا كلما هو انسان فهو ناطق وكلما هو ناطق فهو انسان ونقيضاهما اي نقيض المساويين كاللاانسان واللاناطق كذلك متساويان والا لصدق كل من نقيضي المساويين على كل ما يصدق عليه نقيض الآخر والا لصدق غير احد المساويين على ما يصدق عليه نقيض الآخر وهو يستلزم رفع التساوي بين المتساويين وهذا خلف مثلا يجب ان يصدق كل لاانسان لاناطق وكل لاناطق لاانسان والا لكان بعض اللاانسان ليس بلاناطق فيكون ناطقا فبعض الناطق لاانسان هف عطف على قوله من الخاص اي الكلام ان يصادقا كليا وعلى جميع الافراد لكن يكون ذلك التصادق من جانب واحد ويلزمه ان يكون بينهما تفارق في الجملة وهو التفارق في الجانب الآخر فاعم واخص مطلقا فالصادق على ما يصدق عليه الآخر اعم مطلقا كالحيوان والانسان فمرجع العموم والخصوص مطلقا الى موجبة كلية من احد الطرفين وسالبة جزئية من الطرف الآخر كقولنا كل انسان حيوان وليس كل حيوان انسانا ونقيضاهما اي نقيض الاعم والاخص مطلقا كاللاحيوان واللاانسان بالعكس اي بعكس العينين فنقيض الاعم اخص مطلقا ونقيض الاخص اعم اي يصدق نقيض الاخص على كل ما يصدق عليه نقيض الاعم وليس كلما يصدق عليه نقيض الاخص يصدق عليه نقيض الاعم اما الاول ــــــــــ فلانه لو لم يصدق نقيض الاخص على كلما يصدق عليه نقيض الاعم غير الاخص على بعض

ما يصدق عليه بعض الاعم فيصدق الاخص بدون الاعم وهو محال
مثلا يصدق كل لاحيوان لا انسان والا لكان بعض اللاحيوان
انسانا فبعض الانسان لاحيوان هف واما الثاني فلانه لو لم يصدق
قولنا ليس كل ما يصدق عليه نقيض الاخص يصدق عليه بعض الاعم
سالبة جزئية لصدق بعض الاعم على كل ما يصدق عليه بعض الاخص
موجبة كلية لانها نقيض السالبة الجزئية فيصدق الاخص على كل الاعم
بعكس النقيض وهو محال وليس كل لا انسان لاحيوان والا لكان
كل لا انسان لاحيوان وينعكس بعكس النقيض الى كل حيوان انسان والا
اي وان لم يتصادقا كليا بل يصدق كل من الكليين على بعض افراد الاخر
من وجه اى فهما اعم من وجه واخص كالحيوان والابيض فكل منهما
من الاخر من وجه واخص من وجه فمرجع العموم والخصوص
من وجه الى سالبتين جزئيتين وموجبة جزئية كقولنا ليس كل
حيوان ابيض كما في الزنجي وليس كل ابيض حيوان كما في الثلج وبعض
الحيوان ابيض كما في الانسان الفارسي وبين نقيضيهما اي بين نقيضي الكليين
اللذين بينهما عموم وخصوص من وجه تباين جزئي وهو صدق
كل واحد من الكليين بدون صدق الاخر في الجملة اي في بعض افراد
وانما قلنا ان بين نقيضيهما تباينا جزئيا لان العينين اذا كان كل واحد
منهما يصدق بدون الاخر بل مع نقيضه كان النقيضان ايضا
كذلك وانما قلنا المباينة الجزئية لانها القدر فان قيل
العموم من وجه بين الحيوان واللاانسان مع ان بين نقيضيهما
تباينا كليا لا تباينا جزئيا فان نقيض الاعم وعين الاخص متباينان

الصادق

التصادق بينهما قلنا معنى قولهم بين نقيضيهما تباين جزئي ان النسبة الثانية
في جميع افراد المواد والصور هي التباين الجزئي على ما هو اعم في الاحكام المنطقية
من عدم الاتفاق المخصوص مادة واحدة ولا شك في صدقه حيث
يصدق التباين الكلي فانهما اذا لم يتصادقا في جميع الصور فلم يتصادقا في بعض
الصور ضرورة فالنسبة بين نقيضيهما قد يكون تباينا كليا كما في نقيض
الحيوان واللاانسان وقد يكون تباينا جزئيا فقط اعني العموم من وجه
كما بين نقيضي الحيوان والابيض لا يقال يلزم من ذلك ان لا ينحصر
النسب بين الكليين في الاربع لانا نقول لما كانت المباينة الجزئية منحصرة
في المباينة الكلية والعموم من وجه فاذا قيل النسبة هي هنا هي
المباينة الجزئية كان حاصله ان النسبة في بعض الصور مباينة كلية
وفي بعض اخر عموم من وجه فلم يوجد كليان بينهما نسبة خارجة عن
الاربع كالمتباينين فان بين نقيضيهما تباينا جزئيا لانهما اما ان يصدقا
معا على شيء كاللاانسان واللافرس الصادقين على الحمار او لا يصدقا
كاللاموجود واللامعدوم فلا شيء مما يصدق عليه اللاموجود يصدق
عليه اللامعدوم وبالعكس وايا ما كان يتحقق التباين الجزئي
اما اذا لم يصدقا على شيء كان بينهما تباين كلي فيتحقق التباين الجزئي
قطعا واما اذا صدقا على شيء كان بينهما تباين جزئي لان كل واحد من
المتباينين يصدق مع نقيض الاخر فيصدق كل واحد من نقيضيهما بدون
الاخر فالتباين الجزئي لازم جزما ثم ان المصنف لما فرغ من مباحث
الكليات الخمس التي هي معظم مباحث التصورات اشار الى بحث

جزئي للفظ الجزئي فانه من المبادي والمقدمات كما ان تقسيم الكلي
وبيان النسبة بين الكليات وبين نقايضها ايضا كذلك فقال
وقد يقال لفظ الجزئي بالاشتراك اللفظي للاخص من شيء كزيد الاخص
من الانسان والانسان الاخص من الحيوان الى غير ذلك كما انه يقال
على ما يكون مانعا من الاشتراك بين كثيرين على ما سبق في اول الفصل ويسمى
ذلك جزئيا اضافيا لان جزئيته بالاضافة الى شيء اخر اعم منه كما ان
وبما ذكر الكلي الحقيقي كان الجزئي الاضافي وبازائه الكلي الاضافي عليه
الاول سمي جزئيا حقيقيا لان جزئيته بالنظر الى حقيقته المانعة عن الشركة
وهو اي الجزئي الاضافي اعم مطلقا من الجزئي الحقيقي فكل جزئي حقيقي
يكون جزئيا اضافيا ضرورة انه مندرج تحت كلية الاعم وليس كل
جزئي اضافي يكون جزئيا حقيقيا لجواز كونه كليا اخص من كلي اخر كالانسان
ثم انه الان شرع في مباحث الكليات الخمس التي يتوقف الموصل
الى المجهول التصوري اعني المعرف باقسامه عليها توقفا قريبا فانه يتركب
من هذه الامور بلا واسطة كما ستعرف بحقيقته فقال والكليات
بحسب الاستقراء خمس نوع وجنس وفصل وخاصة وعرض عام وذلك
لان الكلي اما ان يكون عين ماهية ما تحته من الافراد او داخلا فيها
او خارجا عنها فان كان نفس ماهية ما تحته من الجزئيات فهو النوع
وان كان داخلا فيها فاما ان يكون تمام المشترك بين الماهية ونوع
اخر فهو الجنس او لا يكون فهو الفصل وان كان خارجا عنها فان اختص
بحقيقة واحدة فهو الخاصة والا فهو العرض العام الاول الجنس
قال في شرح المطالع لفظة الجنس كانت فيما بين اليونانيين موضوعة

لمعنى

بحث في الاعم

وبما ذكر الكلي الحقيقي

لمعنى يشترك فيه اشخاص كالعلوية للعلويين والمضرية للمضريين والواحد الذي ينسب اليه الاشخاص كعلي ومضر لهم وكان هذا عندهم اولا في الحسبية والحرف والصناعات بالقياس الى المشتركين فيها وللشركة ايضا ثم نقلت الى المعنى المصطلح لمشابهة تلك الامور من حيث انه معقول واحد له نسبة الى كثرة تشتركونه انتهى وانما قدم المصنف الجنس على البواقي اما على النوع فلانه جزء النوع والجزء مقدم بالذات على الكل ولانه سوف معرفة قسم من النوع وهو الاضافي على الجنس على ما سيجيء واما على الفصل فلانه قيد قبله والقيد موخر عن المقيد واما على العرض العام فلانه معروضهما والمعروض مقدم على العارض وانسب المقول على الكثرة المختلفة الحقائق في جواب ما هو كالحيوان فانه مقول ومحمول على الانسان والفرس والبقر والغنم مثلا وهي مختلفة الحقائق فقوله المقول على الكثرة جنس شامل للكليات الخمس وقوله المختلفة الحقائق يخرج النوع لانه مقول على الكثرة المتفقة الحقائق وقوله في جواب ما هو يخرج البواقي لانه لا يقال في جواب ما هو على ما سيجيء وقد اشتهر في تعريفه عبارة اخرى ومآلهما واحد وهي ان الجنس الكلي يكون تمام المشترك بين الماهية ونوع اخر والمراد بتمام المشترك الذي لا يكون وراءه جزء مشترك بينهما خارجا عنه بل كل جزء مشترك بينهما يكون اما نفس ذلك الجزء او جزءا منه كالحيوان فانه تمام المشترك بين الانسان والفرس مثلا اذا سئل عنهما

وانما كان اولى لان المشترك للمعنى الذي يشترك الافراد بسبب ذلك المعنى ... الحاصلة

الحاصله

إياهما وقيل ما الانسان والفرس فالجواب هو الحيوان
فقط لانه تمام المشترك بينهما اذ لا جزء مشترك بينهما الا وهو اما
نفس الحيوان او جزء منه كالجوهر والجسم النامي والحساس
والمتحرك بالارادة فان كلا منهما وان كان مشتركا بين الانسان
والفرس الا انه ليس تمام المشترك بينهما بل بعضه وجزء منه
قال سيد المحققين في حاشية الشمسية والمعتبر في مطلق
الجنس ان يكون تمام المشترك بين الماهية ونوع اخر سواء كان
تمام المشترك بالقياس الى كل ما يشارك الماهية في ذلك
الجنس او لا واذا عرفت ان الجنس يجب ان يكون تمام المشترك
بين الماهية وبين نوع اخر فاما ان يكون تمام المشترك بين
الماهية وجميع ما يشارك الماهية في ذلك الجنس او لا فالاول
لا يخلو ان يكون جوابا عن الماهية وعن جميع ما يشاركها
فيه واشار المصنف اليه بقوله فان كان الجواب عن الماهية
وعن بعض المشاركات اي مشاركات الماهية في ذلك الجنس
هو الجواب عنها اي عن الماهية وعن الكل فقريب
اي فهذا القسم يسمى جنسا قريبا كالحيوان فانه الجواب
عن السؤال عن الانسان والفرس وكذلك هو الجواب
عنه وعن جميع الانواع الاخر المشاركة للانسان في الحيوانية
كالغنم والابل وغيرهما والا اي وان لم يكن الجنس
تمام المشترك بين الماهية وجميع المشاركات فيه ولم يكن الجواب
عن الماهية وعن بعض المشاركات عين الجواب عنها وعن الكل

لا غيره

بل غيره **فبعيد** اي فهذا القسم يسمى جنسا بعيدا **كالجسم** فان الجمادات
والنباتات والحيوانات تشارك الانسان في مفهوم الجنس الجسم وهو
لا يكون جوابا الا عن الانسان والجماد فقط لانه تمام المشترك بينهما
وليس تمام المشترك بين الانسان والنبات لوجود جزء اخر مشترك بينهما
ليس داخلا فيه وهو النامي ولا بين الانسان والحيوانات لوجود
النامي والحساس بينهما **واعلم** ان المصنف سكت عن بيان
~~وذكرها لتباع احصر واجمع وهو كما سيأتي في قوله ثم الاجناس~~
مراتب الجنس العقد ونحن نشير اليها مع ايراد فوائد اخرى
تقوية للاذهان وبعدا عن الزلل والطغيان **فنقول**
لا يخفى عليك ان القواعد الكلية لا تتضح عند المبتدي الا بامثلة
جزئية فلذلك ترى كتب الفنون مشحونة بالامثلة تسهيلا على المتعلم
المبتدي فالقوم رتبوا الكليات حتى يتهيأ لهم التمثيل بها فوضعوا
الانسان ثم الحيوان ثم الجسم النامي ثم الجسم المطلق ثم الجوهر
فالانسان نوع والحيوان جنس لانه تمام المشترك بين الانسان والفرس
وكذلك الجسم النامي جنس للانسان لانه كمال الجزء المشترك
بين الانسان والنباتات حتى اذا سئل عنهما بما هما كان الجواب
الجسم النامي وكذلك الجسم المطلق جنس له لانه تمام الجزء المشترك
بينه وبين الحجر مثلا وكذا الجوهر تمام المشترك بينه وبين العقل
فقد ظهر انه يجوز ان يكون للماهية الواحدة اجناس مختلفة
بعضها فوق بعض اذا عرفت هذا **فنقول**
الجنس اذا كان تمام المشترك بين الماهية وجميع مشاركاتها فيه

انحد الحواب في الكل وكان قريبا واذا لم يكن كذلك تعدد الحواب
وكلما ازداد الحواب زاد مرتبته في البعد من الموضوع لان الحواب
الاول هو الجنس القريب فاذا حصل جواب اخر يكون بعدا مرتبة
واذا ازداد جواب ثالث يكون البعد بمرتبتين وعلى هذا القياس
فعدد الاجوبة يزيد على مراتب البعد بواحد مثلا الجسم النامي
جنس بعيد للانسان بمرتبة واحدة وان كان جنسا قريبا للحيوان
والجسم جنس بعيد بمرتبتين وان كان للحيوان بمرتبة واحدة
والجوهر جنس بعد له بثلث مراتب

الثاني من الكليات

الجنس النوع الحقيقي وهو المقول على الكثرة المتفقة الحقيقة في جواب ما هو كالانسان فانه مقول ومحمول على زيد وعمرو وبكر مثلا وهي متفقة في الحقيقة وكالفرس فانه مقول على هذا الفرس وذاك الفرس وغيرهما من الافراد وهي متحدة في الحقيقة الفرسية فقولنا المقول على الكثرة جنس وقولنا المتفقة الحقيقة يخرج الجنس فانه مقول على الكثرة المختلفة الحقايق على ما عرفت وقولنا في جواب ما هو يخرج الثلثة الباقية اعني الفصل والخاصة والعرض العام فانها لا تقال في الجواب ما هو على ما ستعرف وهذا التعريف شامل للانواع المتعددة الاشخاص في الخارج كالانسان وللتي لم يكن لها في الخارج الا شخص واحد كالشمس وللتي لم يكن له فرد خارجي اصلا سواء كان ممكن الوجود كالعنقا او ممتنع الوجود كشريك البارئ واللاشي واللاموجود وذلك لان الكثرة في قوله

وهو المقول

وهو المقول على الكثرة اعم مما يكون موجودا في الخارج او معدوما فيه ممكنا او مستحيلا لما عرفت من ان النظر في هذا الفن عام شامل للمواد كلها وقد يقال لفظ النوع بالاشتراك اللفظي على الماهية المقول عليها وعلى غيرها الجنس في جواب ما هو كالانسان فانه ماهية يقال عليه وعلى غيره كالفرس مثلا الجنس كالحيوان حتى اذا قيل ما الانسان والفرس فالجواب انه حيوان فقولنا الماهية بمنزلة الجنس وقولنا المقول عليها وعلى غيرها الجنس كالفصل وقولنا في جواب ما هو يخرج العرض والخاصة والعرض العام فان الجنس كالحيوان مثلا وان كان مقولا ومحمولا عليها لكن لا في جواب ما هو ويخص هذا النوع باسم النوع الاضافي لان نوعيته بالاضافة الى ما فوقه لانه لا بد من نوعيته هذا النوع مع اندراجه مع نوع اخر تحت جنس فيكون مطابقا له وهو فوق كل منهما كالاول اي كالنوع المذكور وهو المقول على الكثرة المتفقة الحقيقة في جواب ما هو فانه يخص بالحقيقي اي باسم النوع الحقيقي لان نوعيته بالنظر الحقيقة وبينهما اي بين النوع الحقيقي والنوع الاضافي عموم وخصوص من وجه لتصادقهما على الانسان فانه نوع حقيقي ونوع اضافي معا كما لا يخفى وتفارقهما في الحيوان فانه اضافي فقط لانه ماهية يقال عليها وعلى غيرها كالشجر الجنس وهو الجسم النامي في جواب ما هو والنقطة فانه نوع حقيقي لا اضافي لوجوب اندراج النوع تحت جنس ولا بد ان يكون مركبا والنقطة من الحقائق البسيطة واعلم ان النقطة باصطلاح الحكما عبارة

عن نهاية الخط وهو نهاية عن عبارة السطح وهو عبارة عن نهاية الجسم
التعليمي وهو عبارة عن الطويل العريض العميق على ما حقق في موضعه
ولما **فرغ** المصنف عن الابحاث المختصة بكل واحد من
الجنس والنوع اشار الى البحث المشترك بينهما فقال ثم الاجناس
تترتب متصاعدة بان يكون جنس فوق جنس وهكذا الى
الجنس العالي والجنس العالي ما يكون اعم الاجناس كالجوهر والجنس
السافل ما يكون اخصها كالحيوان والمتوسط ما يكون اعم من بعض
واخص من بعض كالجسم النامي والجسم المطلق وقد رمز المصنف بلفظ العالي
الى السافل والى المتوسط ايضا لانه من الالفاظ الاضافية التي لا يعقل
معناها الا بالقياس الى ما يقابلها ويفهم ذلك ايضا من لفظ
يترتب فان الترتيب المخصوص وهو الترتيب على التصاعد لا يكون
الا اذا تحقق عال وسافل ومتوسط ويسمى الجنس العالي جنس
الاجناس لانه اعم الاجناس والانواع الاضافية تترتب متنازلة
بان يكون نوع تحت نوع وهكذا الى النوع السافل والنوع
السافل ما يكون اخص الانواع كالانسان والنوع العالي ما يكون
اعم الانواع كالجسم والمتوسط ما يكون اعم من بعض واخص
من بعض كالحيوان والجسم النامي وقد رمز المصنف ههنا ايضا
بلفظ السافل الى العالي والمتوسط نحو ما مر ويسمى النوع السافل
نوع الانواع لانه اخص الانواع فان قيل لم يسمى السافل من مراتب
الانواع نوع الانواع لا العالي وفي الجنس بعكس ذلك قلنا لان

والجسم التعليمي عرض باتفاق الفريقين وكذا السطح والخط ... بين الطبيعي والتعليمي ... فان الطبيعي ...

نوع هو

نوعيه الشى بالقياس الى ما فوقه لانه ما يكون مع اخر منذ رجا تحت ٢
اعم فهو انما يكون نوع الانواع اذا كان سافلا وتحت جميع الانواع
وجنسيه الشى انما هى بالقياس الى ما تحته فهو انما يكون جنس
الاجناس اذا كان عاليا وفوق جميع الاجناس وانما قال فى الاجناس
متصاعده وفى الانواع متنازله لان الترتيب فى الاجناس هو ان
يكون جنس وجنس جنس وجنس جنس جنس ولا شك ان جنس
الجنس يكون فوقه لان جنس الشى بالقياس الى ما تحته على ما عرفت
فالشى انما يكون جنس جنس اذا كان فوق ذلك الجنس وهكذا
فيكون الترتيب على سبيل التصاعد من خاص الى عام وترتيب
الانواع ان يكون هناك نوع ونوع نوع ونوع نوع نوع ولا شك
ان نوع النوع يكون تحته لان نوعيه الشى بالقياس الى ما فوقه
كما مر فالشى انما يكون نوعا اذا كان تحت ذلك النوع وهكذا
فيكون الترتيب على التنازل من عام الى خاص وما بينهما اي
ما بين العالى من مراتب الاجناس والانواع وبين السافل
منهما متوسطات حسب ما فصلنا فعليك بوجه بالتثبت
والاستيقاظ الى الثالث من الكليات الخمس الفصل ٣
وهو المقول على الشى فى جواب اى شى هو فى ذاته كالناطق
والحساس فانه اذا سئل عن الانسان باى شى هو فى ذاته وجوهره
فالجواب انه ناطق او حساس لان السؤال باى شى هو انما
يطلب ما يميز الشى فى الجمله وكل ما يميز يصلح للجواب عنه الامر

انه ان طلب المميز الذاتي الجوهري يكون الجواب بالفصل وان طلب
المميز العرضي يكون الجواب بالخاصة على ما سيجي فان قيل فعلى ما ذكرت
يلزم ان يكون الجنس كالحيوان مثلا فصلا لانه يميز الشي بالجملة قلنا لا يكفي
في الفصلية المميز في الجملة بل لابد معه من ان لا يكون تمام المشترك بين الماهية
ونوع والجنس خارج عن التعريف وقولنا المقول على الشي جنس شمل على
الكليات كلها وقولنا في جواب اي شي هو فصل لم يخرج النوع والجنس
والعرض العام وقولنا في ذاته يخرج الخاصة لانها وان كانت مميزا
للشي ولكن لا في ذاته بل في عرضه فان ميز الفصل عن المشاركات
للماهية في الجنس القريب فقريب اي فالفصل قريب كالناطق للانسان
فانه مميز عن مشاركاته في الحيوان وهو جنس قريب او البعيد بالجر
عطف على قوله القريب اي وان كان مميز الماهية عن المشارك في الجنس
البعيد فبعيد كالحساس للانسان فانه يميز عن مشاركاته في الجسم النامي
واذا نسب الفصل الى ما يميزه اي الى شي يميز الفصل ذلك الشي وهو
النوع فمقوم اي الفصل مقوم لذلك الشي بمعنى انه داخل في قوامه
وجزء له واذا نسب الى ما يميز الفصل عنه الضمير في عنه راجع الى ما اي
اذا نسب الفصل الى شي يميز الفصل الماهية عن ذلك الشي وهو الجنس
فمقسم اي محصل قسم وحصة منه فانه اذا نسب الى الجنس وضم
اليه صار المجموع قسما من الجنس المطلق مثلا الناطق اذا نسب
الى الانسان فهو داخل في قوامه وجزء منه واذا نسب الى الحيوان
حصل الحيوان الناطق وهو قسم من الحيوان ونسبة الفصل الى النوع

وتعالوا ... اي ... هو ... لا ... استقلال

... ما ...

والى الجنس

والى الجنس سببه التخصيص والتقسيم والمقوم للعالي اى كل فصل يكون جزء

للنوع العالي فهو مقوم للسافل اى جزء للنوع السافل لان العالي مقوم للسافل

ومقوم المقوم مقوم مثلا القابل للابعاد الثلثة مقوم للجسم الذي

هو النوع العالي وهو مقوم للانسان الذي هو النوع السافل لان الجسم

جزء للانسان وكذا ما يكون جزء له اعني القابل ولا عكس كليا اى ليس كل مقوم

للنوع السافل مقوم للنوع العالي فقد ثبت ايضا ان جميع مقومات

العالي مقومات للسافل فلو كان جميع مقومات السافل مقومات

للعالي لم يكن بين العالي والسافل فرق كالناطق فانه مقوم للسافل وليس

مقوما للعالي وانما قيدنا العكس بالكلي لان بعض مقوم السافل مقوم للعالي

وهو ما يكون مقوما للعالي مشتركا بينهما كالقابل فانه مقوم للعالي

والسافل كليهما والمقسم بالعكس اى الفصل المقسم للجنس يعكس ما ذكرنا

في الفصل المقوم فكل فصل يقسم الجنس السافل فهو مقسم للجنس العالي مثلا الناطق

كما يقسم الحيوان الى الحيوان الناطق والحيوان الغير الناطق كذلك يقسم الجوهر

الى الجوهر الناطق وغير الناطق ولا عكس كليا فليس كل مقسم للعالي مقسما

للسافل لان القابل مقسم للعالي وهو الجوهر ولا يقسم الحيوان ولكن للعكس

جزئيا لان بعض مقسم العالي للسافل وهو ما يكون مقسما للسافل كالناطق

الرابع من الكليات الخمس الخاصة وهي اى الخاصة الخارج

المقول على ما تحت حقيقة واحدة فقط كالضاحك فانه خارج

عن الماهية الانسانية ومقول على افراده فقط ولا يخفى وجه التسمية

فقولنا الخارج كالجنس المشترك بين الخاصة وبين العرض العام ويخرج

ويخرج الجنس والنوع والفصل وقولنا المقول على ما تحت حقيقة واحدة
فقط يخرج العرض العام الخامس العرض العام وهو الخارج المقول
عليها اي على حقيقة واحدة وعلى غيرها اي غير تلك الحقيقة وحاصله انه
مقول على افراد حقائق متعددة مختلفة كالماشي المقول على افراد الانسان
وعلى افراد الفرس والحمار المختلفة في الحقائق فقولنا الخارج كالجنس المشترك
بينها يخرج الجنس والنوع والفصل وقولنا عليها وعلى غيرها يخرج الخاصة
ولما فرغ من تعريف الخاصة والعرض العام شرع في تقسيمهما
فقال وكل منهما اي كل من الخاصة والعرض العام ان امتنع
انفكاكه عن الشي فلازم اي فيسمى باللازم بالنظر الى الماهية ان امتنع
انفكاكه عن الماهية ويسمى بلازم الماهية كالضحك بالقوة لماهية
الانسان فانه خاصة لازمة لماهيته وكالزوجية العارضة لماهية
الاربعة والثمانية وامثالهما فانها عرض عام لازم لماهيتها او الوجود
اي يسمى لازم الوجود وان امتنع انفكاكه عن الوجود كالسواد للحبشي
فانه خاصة لازمة لوجوده لا لماهيته فان ماهية الانسان ولو كان السواد
لازما للانسان لكان كل انسان اسود وليس كذلك وكالحرارة العارضة
للماهيات المختلفة فانها عرض عام لازم لوجودها لا لماهيتها
على ما حقق في موضعه من ان الحرارة من اثار الوجود الخارجي ثم اللازم
هو ما يمتنع انفكاكه عن شي مطلقا قسمان القسم الاول بين وله
معنيان الاول وهو المسمى باللازم البين بالمعنى الاخص لما
يلزم تصوره من تصور ملزومه على معنى انه يمتنع حصول الملزوم

في الذهن

فى الذهن منفكا عن حصول اللازم فيه وهذا هو اللازم الذهنى
المعتبر فى الدلالة الالتزامية على ما مر ككون الاثنين
ضعفا للواحد فان من تصور الاثنين ادرك انه ضعف الواحد
فان **قلت** ما ذكرتم فان كثيرا ما نتصور الاثنين
ولم يخطر بالبال الواحد فضلا عن انه ضعف الواحد **قلت**
المراد بما ذكرنا مجرد التمثيل فان طابق الواقع فذاك والا فلم يضر
خصوصا فيما يختلف بحسب الاذهان والمعنى الثانى وهو المسمى
بالمعنى الاعم ما ذكره بقوله **او من تصورهما** وهو عطف على قوله
تصوره اى يلزم من تصور اللازم والملزوم كليهما **الجزم** اى الحكم
باللزوم بينهما كالانقسام بالمتساويين للاربعة مثلا فان من تصور
الاربعة وتصور الانقسام بمتساويين جزم بمجرد تصورهما بان الاربعة
منقسمة بمتساويين **واعلم** ان المعنى الاول اخص مطلقا لانه
متى يكفى تصور الملزوم يكفى تصور اللازم والملزوم وليس كلما
يكفى التصوران يكفى تصور واحد **والقسم الثانى**
غير بين وهو ما يكون **بخلافه** اي بخلاف البين وهو الذي يفتقر
حكم الذهن باللزوم بينهما الى وسط كتساوي الزوايا الثلث للقائمتين
للمثلث فان مجرد تصور المثلث وتصور تساوي الزوايا للقائمتين
لا يكفى فى حكم الذهن بان المثلث مساوي الزوايا للقائمتين بل يحتاج
الى وسط وهو المراد بالمذكور فى موضعه **والا** اى كل من الخاصة والعرض
العام ان لم يمتنع ادعاء كل انفكاك الشيء بل يمكن الانفكاك **فعرض مفارق**
اى فعرض يمكن مفارقته لا انه مفارق بالفعل لاحتمال دوامه

على ماسيجي والعرض المفارق اما بطيء م ولا زوال وان كان لها ممكن
الزوال لحركة الافلاك على زعمهم او يزول بسرعة كحمرة الخجل وصفرة
الوجل فانهما خاصتان مفارقتان زايلتان بالسرعة لسرعة او بطوء
كالشيب والشباب فانهما عارضان عامان زايلان بالبطوء كما لا يخفى
تنبيه على تفسير معاني الكليات الثلث والتغاير بينهما وفي
بعض الشرح خاتمة اي خاتمة لمباحث الكليات الخمس وهو اولى
مفهوم الكلي اي معناه وهو كونه غير مانع من الشركة بين كثيرين
سمي كليا منطقيا لان المنطقي انما يبحث عنه بمعنى انه يلاحظ مفهوم
الكليات من الجنس والنوع والفصل وغيرها من حيث هي بلا اشارة
الى مادة مخصوصة ويورد عليه احكاما لتكون تلك الاحكام عامة
شاملة لجميع ماصدق عليه مفهوم الكلي ومعروضه اي معروض الكلي
المنطقي سمي كليا طبيعيا لان طبيعة من الطبايع كالحيوان
من حيث هو معروض لمفهوم الكلي والمجموع المركب من المنطقي والطبيعي
اي المركب من العارض والمعروض سمي كليا عقليا لان تحققه
لا يكون الا في العقل ضرورة انه مركب اعتباري فيمتنع ان يتحقق في
الخارج والحاصل ان مفهوم الحيوان مثلا اعني الجوهر القابل للابعاد
النامي الحساس المتحرك بالارادة امر يعرض له في العقل حالة اعتبارية
وهي كونه غير مانع من الشركة فنسبة هذا العارض المسمى بالكلية
الى ذلك المعروض في العقل كنسبة البياض العارض للثوب في الخارج
اليه فكما ان هناك معروضا هو الثوب وعارضا هو مفهوم الابيض
ومجموعا مركبا من العارض والمعروض كذلك ههنا ايضا معروض

هو مفهوم

هو مفهوم الحيوان وعارض هو مفهوم الكلي ومجموع مركب من العارض
والمعروض وكذا الانواع الخمسة وهي الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض
العام فان اعتبار هذه المفهومات الثلث يجري فيها ايضا مثلا
مفهوم الجنس وهو كونه مقولا على الكثرة المختلفة الحقائق في جواب
ما هو يسمى جنسا منطقيا لانه يبحث عنه بلا اشارة الى مادة مخصوصة
ومعروضه كالحيوان مثلا يسمى طبيعيا والمجموع المركب منهما
جنسا عقليا وكذلك الانواع الاربعة ثم انهم قد اختلفوا
في وجود الكلي الطبيعي في الخارج فقيل كما موجود فيه لان هذا
الحيوان موجود فيه والحيوان جزء من هذا الحيوان الموجود وجزء
الموجود موجود فالحيوان موجود والجواب انه ان اريتم
بالحيوان بقولكم الحيوان جزء من هذا الحيوان الموجود انه
جزء في الخارج فهو ممنوع بل هو اول المسئلة وان اردتم انه جزء في
العقل فلا نسلم ان الاجزاء العقلية يجب ان يكون موجودة في
الخارج والمحققون قالوا انه ليس بموجود في الخارج والما
الموجود في الخارج هو الاشخاص الجزئية لان الطبيعة الكلية
لو وجدت في الاعيان لزم وجود الامر الواحد بالشخص في امكنة
مختلفة واتصافه بصفات متضادة ومن البين بطلانه فكون
الحيوان مثلا موجود ضروري لا يمكن انكاره **قلنا**
الضروري ان الحيوان موجود بمعنى ان ما صدق عليه الحيوان
انه موجود على ما اشار اليه المصنف بقوله والحق وجود الكلي

لأن الكلي بنفسه موجودة في الخارج فانه محال فضلا عن كونه ضروريا

قال في شرح المطالع البحث عن وجود هذه الكليات وان كان خارجا

عن الصناعة الا ان المتاخرين يتعرضون لبيان وجود الطبيعي منها

على ما اصطلحوا عليه ويحيلون الآخرين على علم اخر عما منهم

بان ايضاح بعض مسايله في نظر التعليم موقوف عليه مع كون ادنى

التنبه في بيان وجوده كافيا بحلافهما خاتمة لمباحث التصورات

في تعريف المعرف وشروط وطرق اقسامه وقد علمت مما سبق ان المقصود

من مباحث التصورات الشيء هو المعرف الذي هو كاسب المجهول التصوري

فايراده بعنوان الخاتمة ليس بسديد وفي بعض النسخ فصل وهو الصواب

معرف الشيء ما يقال عليه اي يحاب به اذا سيل عن الشيء لافادة

تصوره اي تصور الشيء الذي هو المعرف بالفتح سواء كان تصوره

بكنهه او بوجه فيشمل التعريف الحد والرسم التام والناقص ويشترط

ان يكون المعرف بالكسر مساويا للمعرف بمعنى ان كل ما صدق عليه المعرف

صدق عليه المعرف وبالعكس ويشترط ان يكون اجلا واوضح عند العقل

ليستلزم تصوره تصور الشيء المعرف فاذا ثبت هذان الشرطان

ولا يصح التعريف بالاعم من الشيء لانه قاصر عن افادة التعريف

لكونه اخفى عن العقل وهذا عند المتاخرين من المنطقيين فانهم

اعتبروا ان يكون موصلا الى كنه المعرف او تكون مميزا للمعرف عن جميع

ما عداه فلم يجوزوا بالاعم والاخص لا يصطلحان للتعريف اصلا قال في

حاشية الشمسية والصواب ان المعتبر في المعرف كونه موصلا الى تصور الشيء

امثالكنه

او بوجه ما سواء كان مع التصور بالوجه ممتازا عن جميع ما عداه او عن بعض
ما عداه اذ لا يمكن ان يكون متصورا مع عدم امتيازه عن بعض ما عداه وابهام
الامتياز عن الكل فلا يجب ولا شك انه كما يكون تصور الشي بالكنه
كسبيا محتاجا الى معرف كذلك تصوره بوجه تام سواء كان مع امتيازه
عن جميع ما عداه او عن بعضه يكون كسبيا فتصوره بوجه اعم او اخص
اذا كان كسبيا لا يكتسب الا بالاعم او الاخص فهما يصلحان للتعريف
في الجملة انتهى ويشير المصنف ايضا الى ذلك والمساوي معرفة وجهالة
وهو ما يكون العلم باحدهما مع العلم بالاخر والجهل باحدهما
مع الجهل بالاخر كتعريف الحركة بما ليس بسكون فانهما في المرتبة الواحدة
من الجهل والعلم وانما قلنا انه لا يصلح التعريف بما ساواه في المعرفة
والجهالة لان معرفة المعرف علة لمعرفة المعرف والعلة متقدمة على المعلول
والاخفى فانه لا يصح التعريف به ايضا لما ذكرناه ولما فرغ
المصنف عن تعريف المعرف وشروطه شرع في تقسيمه فقال
والتعريف بالفصل القريب حد يعني ان مدار الحدية بالفصل القريب
وبالخاصة رسم اي مدار الرسمية بالخاصة فان كان كل من الفصل
القريب والخاصة مع الجنس القريب فتام اي سمي بالحد التام ان كان مركبا
من الفصل القريب والجنس القريب كتعريف الانسان بالحيوان الناطق
ويسمى الرسم التام ان كان مركبا من الخاصة والجنس القريب كتعريف
الانسان بالحيوان الضاحك فظهر ان مدار التامية بالجنس القريب
اي وان لم يكن مع الجنس القريب بان يكون مع الجنس البعيد او وحده

او خاصته وحدها فناقص اي ويسمى حدا ناقصا ان كان مركبا من الفصل
القريب والجنس البعيد كتعريف الانسان بالجسم الناطق او كان فصلا قريبا
وحده كتعريفه بالناطق ويسمى رسما ناقصا ان كان مركبا من الخاصة والجنس
البعيد كتعريف الانسان بالجسم الضاحك او كان خاصته وحدها
كتعريفه بالضاحك فعلم ان مدار الناقصية عدم انضمامه مع الجنس
القريب ويحقق ان التعريف بالمفرد كما يرام لا قدح في تعريف الفكر
فقد ظهر ان المعرف اربعة اقسام **الاول** الحد التام وهو بالفصل
والجنس القريبين **الثاني** الحد الناقص وهو بالفصل القريب وحده
او به وبالجنس البعيد **الثالث** الرسم التام وهو بالخاصة
والجنس القريب **الرابع** الرسم الناقص وهو بالخاصة وحدها
او بها وبالجنس البعيد ولم يعتبروا التعريف بالعرض العام سواء كان
مفردا او مركبا مع غيره لقصوره فيه هذا عند المتاخرين بناء على اشتراطهم المساواة
وقد عرفت ما هو الصواب فيه وهو ان تمييز الشيء عن بعض ما عداه قد يكون
مطلوبا مكتسبا والعرض العام يفيد ذلك فينبغي ان يعتبر للتعريف
وقد اجيز في التعريف الناقص حدا كان او رسما ان يكون اعم وكانه اشارة
الى مذهب المتقدمين على ما عرفت تحقيقه انفا كاللفظي قال المطقيين
قد جاروا التعريف بالاعم تعريفا لفظيا ايضا وهو اي التعريف
اللفظي ما يقصد به تفسير اي توضيح مدلول اللفظ وتعيينه بعينه قال في شرح
المواقف التعريف اللفظي هو ان لا يكون اللفظ واضح الدلالة على المعنى
بلفظ فيفسر بلفظ اوضح دلالة على ذلك المعنى كقولك الغضنفر

الاسد وليس هذا تعريفا حقيقيا مرادا به افادة تصور غير حاصل وانما المراد تعيين ما وضع له لفظ الغضنفر من بين ساير المعاني ليلتفت اليه ويعلم انه موضوع بازايه وهو طريقة اهل اللغة وخارج عن المعرف الحقيقي واقسامه الاربعة التي ذكرت وحقه ان يكون بالفاظ مفردة مترادفة فان لم يوجد ذكر مركب يقصد به تعيين مدلول اللفظ ولما فرغ المصنف عن بيان كيفية اكتساب المجهولات التصورية شرع في بيان كيفية اكتساب المجهولات التصديقية فان المقصود من هذا الفن بيان هذين الطريقين فقال التصديقات اي هذه هي التصديقات التي يتبين فيها كيفية اكتساب المجهولات من المعلومات فيكون خبر المحذ المبتدى وبالعكس اي التصديقات هي ما ذكر وقد عرفت في اول التصورات ان للقول الشارح مقدمات يتوقف عليها ويجب تقديمها عليه وهي مباحث الكليات الخمس ليتركب المعرف منها فاعرف انه يكون للحجة ايضا مباد يتركب منها ويتوقف معرفتها على معرفة تلك المبادي وهي مباحث القضايا فلذلك قدمها وبدا بتعريف القضية فقال

القضية قول اي مركب يحتمل الصدق والكذب كزيد قايم فان مفهومه يحتمل عند العقل ان يكون صادقا او كاذبا وقولنا قول وهو اللفظ المركب في القضية الملفوظة والمفهوم العقلي المركب في القضية المعقولة جنس يشمل الاقوال التامة والناقصة الخبرية والانشائية من الامر والنهي والاستفهام

ولما فرغ

التصديقات

وغيرها وقولنا يحتمل الصدق والكذب فصل يخرج الاقوال الناقصه

والانشائيات **واعلم** ان المعتبر في هذا الفن القضيه المعقوله

واما الملفوظه فانما اعتبرت لدلالتها على المعقوله فسميت قضيه تسميه

للدال باسم المدلول والقضيه المعقوله هي المفهوم العقلي المركب من المحكوم

عليه وبه والنسبه الحكميه والحكم بمعنى الوقوع واللاوقوع

فهذه المعلومات تسمى قضيه والعلم بها او بالخبر منها على اختلاف القولين

تصديقا كما سبق فان كان الحكم في القضيه المعقوله بثبوت شي وهو المسمى

بالمحمول وبالمحكوم به لشي وهو المسمى بالموضوع وبالمحكوم عليه كالحكم

بثبوت القيام لزيد في قولنا زيد قايم او نفيه عنه اي كان الحكم بسلب المحمول

عن الموضوع فحمليه اي فالقضيه تسمى حمليه لحمل المحمول على الموضوع

فان قيل السالبه ما يرفع الحمل فيها فلا تكون حمليه لانها ما ثبت فيها

المحمول قلنا ليس اجراء هذه الاسامي على هذه القضايا بحسب مفهوم اللغه

بل بحسب الاصطلاح ومفهوماتها الاصطلاحيه كما تصدق

على الموجبات تصدق على السوالب لان مفهوم الحمليه اصطلاحا

هي التي يكون طرفاها مفردين اما بالفعل او بالقوه وهذا المفهوم

كما يصدق على زيد قايم تصدق على زيد ليس بقايم بلا تفاوت وكذا

الحال في مفهوم المتصله والمنفصله اصطلاحا موجبه ان كان

الحكم بثبوت المحمول للموضوع او سالبه ان كان الحكم بنفي

المحمول

المحمول وسلبه عن الموضوع ويسمى المحكوم عليه كزيد مثلا
موضوعا لانه قد وضع لحكم عليه بشي والمحكوم به كقائم مثلا محمولا
لحمله على الموضوع واللفظ الدال على النسبه الحكميه بها يرتبط المحمول بالموضوع
رابطه لدلالتها على النسبه الرابطه سميه الدال باسم المدلول وقد
استعير لها لفظه هو نحو زيد هو قائم والا اي وان لم يكن الحكم
بالقضيه المعقوله بثبوت شي لشي او نفيه عنه فشرطيه اي والقضيه
تسمى شرطيه لاخذ اداة الشرط فيها فان قلت هذي في المتصلات
ظاهر كقولنا ان كانت الشمس طالعه فالنهار موجود واما
في المنفصلات فلا لعدم اخذها فيها نحو قولنا العدد اما زوج او فرد
وامثاله قلت يمكن ان يكون تسميه المنفصلات
بالشرطيه باعتبار القضيه اللازمه لها فان قولك العدد اما
زوج واما فرد في قوه قولنا ان كان هذى العدد زوجا
لم يكن فردا او ان كان فردا لم يكن زوجا او نقول ليس اجرا هذي
الاسم على المتصلات والمنفصلات بحسب اللغه بل بحسب الاصطلا
ومفهوماتها الاصطلاحيه وهي كون طرفيها غير مفرد بل صادقه
عليهما مسوا اسوا ويسمى الجز الاول من الشرطيه مقدما لتقدمه في الذكر
و الجز الثاني تاليا لتلوه الاول ولما فرغ المصنف عن تعريف
القضيه وتقسيمها الى الاقسام الاوليه اعني الحمليه والشرطيه

ضوع

ح

اراد ان يبحث عن كل منهما وبيين احوالهما وقدم مباحث الحمليه
لكونها بسيطه بالنسبه اليها فانها وان كانت مركبه في نفسها الا انها
بمنزله جزء الشرطيه ومكون بسيطه بالقياس اليها اي يكون اقل اجزائها
ولا يعني ان الحمليه بجميع اجزائها بمنزله جزء الشرطيه اذ قد يحقق في موضعه
ان طرفي الشرطيه لا حكم فيهما بل نعني ان الحمليه اذا كانت
قضيه بالقوه ملحوظه بتفاصيل اجزائها التي هي سوا الحكم
يكون جزءا منها فلذا استحقت لذلك تقديم مباحثها على مباحث الشرطيه
فقال ~~اراد ان يبحث عن كل منهما وبين احوالهما وقدم مباحث~~
الحمليه لكونها بسيطه **والموضوع** في الحمليه **ان كان شخصا** كقولنا
زيد انسان او ليس بانسان **سميت القضيه شخصيه ومخصوصه**
لخصوص موضوعها وكونه شخصا **وان كان** الموضوع في الحمليه **نفس الحقيقه**
كقولنا الحيوان جنس والانسان نوع فطبيعه فان الحكم بالجنسيه
والنوعيه ليس على الافراد بل على نفس الطبيعه **واعلم** ان الطبيعات
لا اعتبار لها في العلوم وذلك لان الموجودات المتاصله هي الافراد
والطبيعه انما توجد في ضمنها والمقصود في العلوم معرفه احوال الموجودات
المتاصله **والا** اي وان لم يكون الموضوع في القضيه شخصا معينا ولا
طبيعه بل يكون الافراد فح لا يخلو من ان بين كميه الافراد او لم يبين
فان بين كميه افراد اي افراد الموضوع **كلا او بعضا** بان يكون الحكم
على كل الافراد او بعضها موجبه او سالبه فمحصوره اي فالقضيه محصوره
لحصر افراد موضوعها **كليه** اي سميت محصوره كليه ان كان الحكم

على كل الافراد

على كل الافراد كقولنا كل انسان حيوان موجبه ولا شى من الانسان بحجر

سالبه او جزئيه اى سميت محصوره جزئيه لان الحكم على بعض الافراد

كقولنا بعض الانسان حيوان انسان موجبه وبعض الانسان ليس

بحجر سالبه وما به البيان اى بيان كمية الافراد من الكليه والبعضيه

سور اخذ من سور البلد كما انه يحصر البلد ويحيط به كذلك

اللفظ الدال على كميه الافراد يحصرها ويحيط بها واعلم

ان سور الموجبه الكليه كل وسور السالبه الكليه لا شى ولا واحد

وسور الموجبه الجزئيه بعض وواحد وسور السالبه الجزئيه ليس

كل وليس بعض وبعض ليس والا اى وان لم يبين كميه الافراد فمهمله

اى فالقضيه سميت مهمله لانه قد اهمل وترك بيان كميه الافراد كقولنا

الانسان فى خسر والانسان ليس فى خسر ويلازم المهمله الجزئيه

يعنى انهما متلازمتان فانه متى صدقت المهمله صدقت الجزئيه وبالعكس

فاذا صدق قولنا الانسان فى خسر صدق بعض الانسان فى خسر واذا صدق

بعض الانسان فى خسر صدق الانسان فى خسر فقد بان بان الحمليه با

الموضوع ينحصر فى اربعه اقسام وذلك لان نقول فى التقسيم موضوع الحمليه

اما جزئى او كلى فان كان جزئيا فهى شخصيه ومخصوصه وان كان

كليا فاما ان يكون الحكم فيها على نفس الطبيعه او ما صدق

عليه من الافراد فان كان الحكم على نفس الطبيعه فهى الطبيعيه وان

كان على ما صدق عليه من الافراد فاما ان تبين كميه الافراد

فهى المحصوره والا فهى المهمله ولابد فى الموجبه

كلية كانت او جزئية من وجود الموضوع في الخارج محققا

اي يكون موجودا في الخارج بالفعل ويكون الحكم مقصورا عليه فهي

القضية الخارجية كقولنا كل ج ب اي كل ما هو ج في الخارج فهو ب

او مقدرا اي لابد من وجود الموضوع في الخارج بحسب التقدير بان لم

يكن الحكم مقصورا على الافراد الموجودة بالفعل بل على كل ما قدر

وجوده سوا كان موجودا فيه بالفعل او كان مقدر الوجود كقولنا

كل ج ب اي كل ما لو وجد ج من الافراد المهملة الممكنة فهو ب

فالحقيقية اي فالقضية سميت حقيقية او ذهنيا اي لابد من وجوده

في الذهن فالذهنية اي فالقضية سميت ذهنية كقولنا كل ممتنع معدوم

يعني ان كل ما صدق عليه في الذهن انه ممتنع في الخارج يصدق

عليه في الذهن انه معدوم في الخارج وقد يجعل حرف السلب

كليس ولا وغيرها جزء جزء اي من الموضوع فسمي القضية معدولة

الموضوع كقولنا اللاحي جماد او من المحمول وسمي معدولة المحمول كقولنا

الجماد لا عالم وقد يجعل جزء منهما كقولنا اللاحي لا عالم فسمي معدولة

حيا فصلناه واعلم ان الايجاب والسلب يجريان في القضية

المعدولة ايضا مثلا قولنا الجماد لاحي موجبة وقولنا ليس الجماد

لاحيا سالبة وانما سميت معدولة لان حرف السلب انما وضعت

في الاصل للسلب والرفع فاذا جعل مع غيره كشي واحد فقد

عدل عن موضوعه الاصلي الى غيره واعلم ان حرف السلب

ان لم يجعل جزء من الموضوع او من المحمول سميت القضية محصلة

سواكان موجبة

سوا كانت موجبه او سالبه كقولنا زيد قايم زيد ليس بقايم ووجه التسميه ان حرف السلب اذا لم يذكر جزا من طرفيها فكل واحد منهما وجودي محصل

ولما فرغ المصنف عن مباحث القضايا اعنى ما يعرض لها بحسب الموضوع شرع فيما يعرض لها بحسب المحمول وهي المو

وتوضيح المقام ان نقول نسبه المحمول الى الموضوع ايجابيه كانت او سلبيه لها وجود في نفس الامر ووجود عند العقل ووجود في اللفظ والنسبه متى كانت ثابته في نفس الامر لم يكن بد من ان يكون متكيفه بكيفيه كالضروره والدوام وغيرهما ثم اذا حصلت عند العقل اعتبر لها كيفيه هي اما غير تلك الكيفيه الثابته في نفس الامر او غيرها ثم اذا وجدت في اللفظ اورد عباره تدل على تلك الكيفيه المعتبره عند العقل اذ الالفاظ انما هي بازا الصور العقليه فكما ان للموضوع والمحمول والنسبه وجودات في نفس الامر وعند العقل وسرى الاعتبار صارت اجزا القضيه المعقوله وفي اللفظ حتى صارت اجزا القضيه الملفوظه كذلك كيفيه النسبه لها وجود في نفس الامر وعند العقل وفي اللفظ فالكيفيه الثابته للنسبه في نفس الامر هي ماده القضيه والثابته لها في العقل هي الجهه المعقوله والعباره الداله عليها هي الجهه الملفوظه فاذا عرفت ذلك

فاعلم ان المصنف قد اجمل في العباره فقال **وقد يصرح في اللفظ بكيفيه النسبه** الثابته في العقل **فموجهه** اى فالقضيه حينئذ تسمى موجهه

ولا يخفى ان ظاهر هذه العبارة يدل على ان الموجهات هي القضايا الملفوظة وهو

خلاف ما تقرر من ان المبحوث عنه اصالة في هذا الفن هو القضايا المعقولة

فلو قال وقد تقيد بكيفية النسبة فتوجه مثلا لكان صوابا وما به

البيان اي الذي يبين كيفية النسبة الثابتة يسمى جهة فان كان الحكم

في القضية الموجهة بضرورة النسبة اي استحالة انفكاك النسبة ايجابية كانت او سلبية

ما دام ذات الموضوع موجودا فضرورية اي فالقضية ضرورية لاشتمالها على الضرورة

وهي اما موجبة كقولنا كل انسان حيوان بالضرورة واما سالبة كقولنا

لا شيء من الانسان بحجر بالضرورة او بكون لوصف الموضوع دخل في تحقق ما دام وصفه

الضرورة فمشروطة عامة اي فالقضية تسمى مشروطة عامة كقولنا كل كاتب

متحرك الاصابع بالضرورة ما دام كاتبا فان تحرك الاصابع ليس بضروري الثبوت

لذات الكاتب اعني افراد الانسان مطلقا بل بشرط اتصافها بوصف الكتابة

وفي حين الكتابة وكذا قولنا لا شيء من الكاتب بساكن الاصابع بالضرورة

ما دام كاتبا فان سلب سكون الاصابع عن ذات الكاتب ليس بضروري

الا بشرط الكتابة وفي حينها وتسميتها اما بالمشروطة فلاشتمالها

على شرط الوصف واما بالعامة فلانها اعم من المشروطة الخاصة على ما تعرفها

في الموجهات المركبة او في وقت معين اي وان كان الحكم بضرورة

ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه في وقت معين فوقتية مطلقة

اي تسمى بهذا الاسم كقولنا كل قمر منخسف وقت حيلولة الارض

بينه وبين الشمس موجبة وكقولنا لا شيء من القمر بمنخسف وقت التربيع

سالبة اما كونها وقتية فلاعتبار تعين الوقت فيها واما كونها مطلقة فلعدم
تقييدها باللادوام او باللاضرورة او حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع
اوسلبه عنه في وقت غير معين اي حكم فيها بالضرورة غير
مقيد بوقت معين وليس المراد انه لوحظ عدم التعيين قيدا فيها
فمنتشرة مطلقة كقولنا كل انسان متنفس بالضرورة وقتا ما موجبة
ولا شيء من الانسان بمتنفس بالضرورة وقتا ما سالبة اما تسميتها بالمنتشرة
فلانه لما لم يتعين وقت الحكم شمل كل وقت واما تسميتها مطلقة
فلعدم تقييدها باللادوام او اللاضرورة او بدوامها عطف على قوله بضرورة
النسبة اي وان كان الحكم بدوام النسبة الايجابية او السلبية
مادام الذات موجودة فدائمة اي فالقضية تسمى دائمة لاشتمالها
على قيد الدوام اما الموجبة البرامة فكقولنا كل انسان حيوان
دائما واما السالبة فكقولنا لا شيء من الانسان بحجر دائما او مادام
الوصف اي حكم بدوام ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه
مادام ذات الموضوع متصفا بوصف العنوان فعرفية عامة اي سميت
بهذا الاسم كقولنا كل كاتب متحرك الاصابع مادام كاتبا موجبة
ولا شيء من الكاتب بساكن الاصابع مادام كاتبا سالبة اما تسميتها
بالعرفية فلان العرف يفهم هذا المعنى من سالبتها حتى اذا قيل
لا شيء من النائم بمستيقظ لفهم العرف ان الاستيقاظ مسلوب عن النائم
مادام نائما واما بالعامة فلانها اعم من العرفية الخاصة التي سنذكرها
او بفعليتها عطف على قوله بضرورة النسبة اي فان كان الحكم

بفعليه النسبه الايجابيه او السلبيه **فمطلقة عامة** اما الموجبه فكقولنا كل انسان متنفس بالاطلاق العام واما السالبه فكقولنا لا شيء من الانسان بمتنفس بالاطلاق العام اما تسميتها مطلقه فلانها أطلقت ولم تقيد بقيد ضرورة او دوام او غيرهما واما تسميتها عامة فلانها اعم من الوجوديه اللادائمه او اللاضروريه كما سيجيء **او بعدم ضرورة خلافها** عطف على قوله بضرورة النسبه اي فان كان الحكم بعدم ضرورة خلاف النسبه ايجابيه او سلبيه **فممكنة عامة** فان كان الحكم في القضيه بالايجاب كان مفهوم الامكان سلب ضرورة السلب لان الجانب المخالف للايجاب هو السلب فاذا قلنا كل نار حارة بالامكان العام كان معناه ان سلب الحرارة عن النار ليس بضروري وان كان الحكم في القضيه بالسلب كان مفهوم سلب ضرورة الايجاب فانه هو الجانب المخالف للسلب فاذا قلنا لا شيء من الحار ببارد بالامكان العام فمعناه ان ايجاب البرودة للحار ليس بضروري وسميت ممكنة لاحتوائها على معنى الامكان وبالعامة لانها اعم من الممكنة الخاصة التي سنذكرها **فهذه** القضايا المذكورة الثماني **بسايط** لانها مشتملة على حكم واحد

واما المركبات

فهي ما تشتمل على حكمين مختلفين بالايجاب والسلب معا على ما فصله بقوله **وقد تقيد العامتان** يعني المشروطة العامة والعرفية العامة **والوقتيتان المطلقتان** يعني الوقتية المطلقة والمنتشرة المطلقة **باللادوام الذاتي وتسمى** المشروطة العامة مع قيد اللادوام ~~بحسب الذات وهي ان كانت موجبة~~

مرجبة

المشروطة العامة

المشروطة الخاصة وهي المشروطة العامة مع قيد اللادوام بحسب
الذات وهي ان كانت موجبة كقولنا بالضرورة كل كاتب متحرك الاصابع
ما دام كاتبا لا دائما فتركيبها من موجبة مشروطة عامة وسالبة
مطلقة عامة اما المشروطة العامة فهي الجزء الاول من القضية واما
السالبة المطلقة العامة اى قولنا لا شيء من الكاتب بمتحرك الاصابع
بالفعل فهي مفهوم اللادوام على ما سنشير اليه لان ايجاب المحمول للموضوع
اذا لم يكن دائما كان معناه ان الايجاب ليس محققا فى جميع الاوقات
واذا لم يتحقق الايجاب فى جميع الاوقات فيتحقق السلب فى الجملة وهو
معنى السالبة المطلقة وان كانت سالبة كقولنا بالضرورة لا شيء من
الكاتب بساكن الاصابع ما دام كاتبا لا دائما فتركيبها من مشروطة
عامة سالبة وهي الجزء الاول وموجبة مطلقة عامة وهي قولنا
كل كاتب ساكن الاصابع بالفعل وهو مفهوم اللادوام لان
السلب ليس متحققا فى جميع الاوقات واذا لم يتحقق السلب فى جميع
الاوقات يتحقق الايجاب فى الجملة وهو الايجاب المطلق العام
فان قيل حقيقة القضية المركبة ملتئمة من الايجاب
والسلب فكيف تكون موجبة او سالبة **قلنا** الاعتبار فى ايجاب
القضية المركبة وسلبها ايجاب الجزء الاول وسلبه اصطلاحا
وان كان الجزء الاول موجبا كانت القضية موجبة وان كان سالبا
سالبة والجزء الثانى مخالفا له فى الكيف وموافقا فى الكم
على ما سيجيء ان شاء الله تعالى وانما قيدنا اللادوام بحسب الذات

لان المشروطة العامة هي التي يحكم فيها بالضرورة والعامة هي الضرورة
بحسب الوصف والضرورة بحسب الوصف دوام بحسب الوصف
والدوام بحسب الوصف يمتنع أن تقيد باللادوام بحسب الوصف
فان قيد تقييداً صحيحاً فلا بد ان تقيد باللادوام بحسب الذات وما
وجه تسميتها بالمشروطة الخاصة فيعلم مما ذكر في عامتها وهي المشروطة
العامة و تسمى العرفية العامة المقيدة باللادوام العرفية الخاصة
فهي العرفية العامة مع قيد اللادوام بحسب الذات وهي ان كانت موجبة
كقولنا بالدوام كل كاتب متحرك الاصابع ما دام كاتباً لا دائما
فتركيبها من موجبة عرفية عامة وهي الجزء الاول وسالبة مطلقة
عامة وهي مفهوم اللادوام وان كانت سالبة كقولنا لا شيء من الكاتب
ساكن الاصابع ما دام كاتبا لا دائما فتركيبها من سالبة عرفية
عامة وموجبة مطلقة عامة و تسمى الوقتية المطلقة المقيدة
باللادوام الوقتية فهي الوقتية المطلقة مع قيد اللادوام بحسب
الذات فان كانت موجبة كقولنا بالضرورة كل قمر منخسف وقت
حيلولة الارض بينه وبين الشمس لا دائما فتركيبها من موجبة وقتية
مطلقة هي الجزء الاول اي قولنا بالضرورة كل قمر منخسف وقت حيلولة
الارض وسالبة مطلقة عامة هي مفهوم اللادوام اعني قولنا لا شيء
من القمر بمنخسف بالاطلاق العام وان كانت سالبة كقولنا لا شيء
من القمر بمنخسف في وقت التربيع لا دائما فتركيبها من سالبة وقتية
مطلقة وهي لا شيء من القمر بمنخسف وقت التربيع وموجبة مطلقة

عامة هي

عامة وهي كل فمر ينخسف بالاطلاق العام وسمى المنتشرة المطلقة

المقيدة باللادوام المنتشرة فهى المنتشرة المطلقة مع قيد اللادوام

بحسب الذات وليس المراد ان تقيد بعدم التعيين بل لا تقيد

بالتعيين وترسل مطلقا على ما عرفت فان كانت موجبة كقولنا

بالضرورة كل انسان متنفس فى وقت ما لا دائما كان تركيبها

من منتشرة مطلقة وهى قولنا بالضرورة كل انسان متنفس وقتا ما

وسالبة مطلقة عامة وهى قولنا لا شئ من الانسان بمتنفس وقتا ما

بالفعل الذي هو مفهوم اللادوام وان كانت سالبة كقولنا بالضرورة لا شئ من الانسان بمتنفس وقتا ما

لا دائما كان تركيبها من سالبة منتشرة مطلقة هى الجزء الاول

وموجبة مطلقة عامة وهى اللادوام وقد تقيد المطلقة العامة

باللاضرورة الذاتية وتسمى هذه القضية المركبة الوجودية

اللاضرورية وهى ان كانت موجبة كقولنا كل انسان ضاحك

بالفعل لا بالضرورة فتركيبها من موجبة مطلقة عامة وسالبة

ممكنة عامة اما الموجبة المطلقة فهى الجزء الاول واما السالبة

الممكنة فهى قولنا لا شئ من الانسان بضاحك بالامكان العام فهي

معنى اللاضرورة على ما ستعرفه لان الايجاب اذا لم يكن

ضروريا كان هناك سلب ضرورة الايجاب وسلب ضرورة الايجاب

ممكن عام سالب وان كانت سالبة كقولنا لا شئ من الانسان

بضاحك بالفعل لا بالضرورة فتركيبها من سالبة مطلقة عامة

وهى الجزء الاول وموجبة ممكنة هى معنى اللاضرورة فان

السلب اذا لم يكن ضروريا كان هناك سلب ضرورة السلب بالذات

وهو الممكن العام الموجب وانما قيد المصنف اللاضرورة بالذات
وان امكن تقييد المطلقة العامة باللاضرورة بحسب الوصف لانهم لم
يعتبروا هذا التركيب ولم يعرفوا احكامه او باللادوام اي
قد يقيد المطلقة العامة باللادوام بحسب الذات وتسمى الوجودية
اللادائمة وهي سواء كانت موجبة او سالبة تكون تركيبها من مطلقتين
عامتين احداهما موجبة والاخرى سالبة لان الجزء الاول مطلقة
عامة والجزء الثاني هو اللادوام وهي اشارة الى مطلقة عامة كما مر
ومثالهما ايجابا وسلبا ما مر من قولنا كل انسان ضاحك بالفعل لا دائما
ولا شيء من الانسان بضاحك بالفعل لا دائما وقد تقيد الممكنة
العامة باللاضرورة الجانب الموافق ايضا كما انها تقيد باللاضرورة
الجانب المخالف على ما مر في البسايط وتسمى الممكنة الخاصة
وهي التي حكم فيها بسلب الضرورة المطلقة على جانبي الايجاب
والسلب فاذا قلنا كل انسان كاتب بالامكان الخاص او لا شيء
من الانسان بكاتب بالامكان الخاص كان معناه ان ايجاب الكتابة
للانسان وسلبها ليسا بضروريين لكن سلب ضرورة الايجاب
امكان عام سالب وسلب ضرورة السلب امكان عام موجب
فالممكنة الخاصة سواء كانت موجبة او خاصة او سالبة يكون
تركيبها من ممكنتين عامتين احداهما موجبة والاخرى سالبة ولا
فرق بين موجبتها او سالبتها في المعنى بل يكون في اللفظ حتى اذا
عبرت بعبارة ايجابية كانت موجبة وان عبرت بعبارة سلبية

كانت سالبة

كانت سالبه وهذه القضايا المذكورة السبع مركبات لان اللادوام
في الاربع الاول وفي الوجوديه اللادائميه اشارة الى مطلقة عامه
واللاضرورة في الوجوديه اللاضروريه وفي الممكنة الخاصة
اشارة الى ممكنة عامة مخالفتي الكيفيه هي الايجاب والسلب
موافقتي الكميه وهي الكليه والجزئيه لما قيد بهما اي للقضيه
التي قيدت باللادوام واللاضرورة والجار في لما يتعلق بالموافقه
والمخالفه وما عبارة عن القضيه والضمير المستتر في قيد راجع
اليها باعتبار اللفظ والضمير المثنى في بهما راجع الى اللادوام واللا
ضرورة وقوله مخالفتي الكيفيه موافقتي الكميه صفتان للمطلقه
العامه والممكنة العامة اي اللادوام واللاضرورة مخالفتان
للقضيه التي قيدت بهما في الايجاب والسلب فان كانت القضيه
المقيده بهما وهي الجزء الاول من القضيه المركبه موجبه كان
اللادوام واللاضرورة سالبه وان كانت بالعكس فبالعكس
واللادوام واللاضرورة موافقتان للقضيه التي قيدت بهما في
الكليه والجزئيه فان كان الجزء الاول كليا كان اللادوام واللا
ضرورة ايضا كليتين وان كان جزئيا كانتا جزئيتين حسما فصلناه في
موارديهما وانما قال اللادوام اشارة ولم يقل معناه
كذي لان المعنى اذا اطلق يراد به المفهوم المطابقي وليس
مفهوم اللادوام المطابقي المطلقة العامه فان اللادوام الا
مثلا مفهومه الصريح رفع دوام الايجاب واطلاق السلب

ضرورة

ايجاب

ليس هو بمعنى رفع دوام الايجاب بل لازمه وهو معناه الالتزامي واما اللاضرورة فمعناها الصريح المطابقي الممكنة العامة اللازم من لوازمها اللاضرورة فمعناه الصريح الامكان العام لان اللاضرورة الايجاب مثلاً وهو سلب ضرورة الايجاب وهو عين امكان السلب

ولما فرغ عن مباحث الحمليات

شرع في الشرطيات فقال فصل الشرطية وهي على ما عرفت التي لم يحكم فيها بثبوت شيء لشيء او نفيه عنه وهي قسمان القسم الاول متصلة ان حكم فيها اي في القضية الشرطية بثبوت نسبة ايجابية كانت او سلبية على تقدير نسبة اخرى وهي المتصلة الموجبة كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او فالليل ليس بموجود وقولنا ان لم تكن الشمس طالعة فالليل موجود او فالنهار ليس بموجود او نفيها عطف على قوله بثبوت نسبة اي ان حكم فيها بنفي نسبة وسلبها على تقدير اخرى وهي المتصلة السالبة والحاصل ان المتصلة الموجبة ما حكم فيها بثبوت الاتصال بين قضيتين والسالبة ما حكم فيها بسلب الاتصال بينهما مثلاً قولنا ليس ان كانت الشمس طالعة فالليل موجود سالبة وقولنا ان كانت الشمس طالعة فالليل ليس بموجود موجبة ولا تغفل ثم المتصلة لزومية ان كان ذلك اي الحكم بالاتصال وسلبه لعلاقة بين المقدم والتالي كالعلية مثلاً بان يكون المقدم علة للتالي كما في قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود والمراد اي

فالعلاقة عبارة عن معنى بسببه يستصحب المقدم التالي

وله بلا العقل الا السلب ولا يذكر الا فقط الايجاب ... [illegible]

[illegible marginal notes]

والمراد

وان لم يكن الحكم بالاتصال او سلبه بل يكون (العلاقة) لمجرد اتفاق
المقدم والتالي فاتفاقية كقولنا ان كان الانسان ناطقا فالحمار
ناهق في الموجبة فانه حكم فيها بالاتصال لا لعلاقة اذ لا علاقة
بين ناطقية الانسان وناهقية الحمار بل لمجرد اتفاق الطرفين وصدقهما
في الواقع وكقولنا للاسود اللاكاتب ليس البتة ان كان هذا
اسود فهو كاتب في السالبة فانه حكم فيها بسلب الاتفاق بينهما
لان الاتفاق انما هو بين الاسودية واللاكاتبية لا الكاتبية
بناء على الفرض المذكور والقسم الثاني منفصلة ان حكم فيها
اي في القضية بتنافي النسبتين اللتين هما طرفا الشرطية وهي الموجبة
او لا تنافيهما اي حكم في القضية بلا تنافي النسبتين وهي
السالبة صدقا وكذبا اي حكم بالتنافي او بلا تنافي في المذكور
في الصدق والكذب معا وهي الحقيقية فالمنفصلة الحقيقية
الموجبة هي التي حكم فيها بتنافي جزئيها في الصدق والكذب
معا كقولنا هذا العدد اما زوج واما فرد فان زوجية
هذا العدد وفرديته لا يصدقان ولا يكذبان والسالبة منها
هي التي حكم فيها بعدم تنافي جزئيها في الصدق والكذب
معا بل يكونان جائزي الصدق وجائزي الكذب كقولنا ليس
البتة اما ان يكون هذا اسود او كاتبا (بناء على عدم الفرض المذكور سابقا) فانهما يكذبان ويصدقان
فلا منافاة بينهما صدقا وكذبا او صدقا فقط عطف
على قوله صدقا وكذبا اي وان حكم فيها بتنافي الطرفين

وحاصله ان في مانعة الجمع والخلو ... في حالة الايجاب لا يتصور الصدق ... وفي حالة السلب يتصور الصدق ... والله اعلم واحكم

او عدم تنافيهما في الصدق فقط فمانعة الجمع وهي ايضا اما موجبة
او سالبة فالموجبة هي التي حكم فيها بتنافي الطرفين في الصدق
فقط كقولنا هذا اما شجر او حجر فانهما لا يصدقان للتنافي بينهما
ولكن يمكن بان يكون الشيء شيئا آخر كالانسان مثلا والسالبة
هي التي حكم فيها بعدم تنافيهما في الصدق فقط كقولنا ليس اما ان
يكون هذا الشيء لا شجرا او لا حجرا فانهما يصدقان بان يكون
انسانا ولكن لا يمكن بان والا لكان شجرا وحجرا معا او كذبا
فقط عطف ايضا على قوله صدقا اي وان حكم بتنافي الطرفين
او عدم تنافيهما في الكذب فقط فمانعة الخلو اما الموجبة
فكقولنا المبني ما ناسب مبني الاصل او وقع غير مركب
فانه حكم فيها بمنع الخلو عن المناسبة والوقوع المذكورين
وان كانا جايز الصدق واما السالبة فكقولنا ليس اما ان يكون
هذا الشيء شجرا او حجرا فانه حكم فيها بعدم تنافي الطرفين
في الكذب معا فانه يجوز ان لا يكون لا شجرا ولا حجرا وكل
منهما اي من الحقيقية ومانعة الجمع ومانعة الخلو عنادية ان كان
التنافي من الجزئين لذات الجزئين بان يقتضي ان يكون مفهوم
احدهما منافيا للآخر كالتنافي بين الزوج والفرد والشجر والحجر
وكون المبني مناسبا او غير مركب فانه لذاتهما لا لمجرد الاتفاق
والا اي وان لم يكن التنافي لذات الجزئين بل لمجرد الاتفاق
اي لمجرد ان اتفق في الواقع ان يكون بينهما منافاة فاتفاقية

يصدق في مادة لا الشجر او لا الحجر فانهما يصدقان في صورة السلب مانعة الجمع لانه يمكن ان يكون انسانا قوله ولكن لا يمكن بان في مادة ... لتحقق تنافيهما في صورة الايجاب وهو تحقق تنافيهما معا

لا يجوز في مادة لا في الكذب ... ويكون لا شجرا ولا حجرا او ... الحكم فيها بعدم تنافي الطرفين في الكذب وهو الخلو منهما معا

30

كقولنا للاسود اللاكاتب اما ان يكون هذا اسود او كاتبا

حقيقة فانه لا منافاة بين مفهوم الاسود والكاتب في الواقع

ولكن اتفق بحسب الغرض المذكور تحقق السواد وانتفاء الكتابة

فلا يصدقان لانتفاء الكتابة ولا يكذبان لوجود السواد ولو

قلنا اما ان يكون هذا لاأسود او كاتب كانت مانعة الجمع لانهما

لا يصدقان لانتفاء اللاأسود والكاتب معا اتفاقا بناء على الغرض

المذكور ولو قلنا اما ان يكون هذا الاسود او لا كاتب كانت

مانعة الخلو لانهما لا يكذبان وتصدقان اتفاقا ثم الحكم في

التقسيم الشرطية متصلة او منفصلة ان كان على جميع تقادير المقدم

من الازمان والاوضاع فكلية اي فالشرطية كلية وحاصله ان

الشرطية الكلية ما يحكم فيها بكون التالي لازما للمقدم او معا

له في جميع الازمان وعلى جميع الاوضاع الممكنة الاجتماع مع المقدم

فاذا قلنا كلما كان زيد انسانا كان حيوانا اردنا به ان لزوم

الحيوانية للانسانية ثابت في جميع الازمان والاحوال التي يمكن

اجتماعها مع انسانية زيد مثل كونه قائما او قاعدا او غيرهما

او بعضها بالجر عطف على قوله جميع تقادير المقدم اي وان كان

الحكم فيها على بعض تقادير المقدم مطلقا من غير تعيين فجزئية

كقولنا قد يكون اذا كان الشيء حيوانا كان انسانا فالحكم

بلزوم الانسانية انما هو على وضع كونه ناطقا او معينا

عطفا على قوله مطلقا اي ان كان الحكم على بعض معين من تقادير

فهو مانعة الجمع والخلو عدم لا في الحكم وفي مانعة الجمع وجود هاهنا في الاول وفي مانعة الخلو وجود هاهنا في الثاني

المقدم فشخصية كقولنا ان جئتني اليوم اكرمتك والا اي وان
لم يكن الحكم فيها على جميع المقادير ولا على بعضها المطلق
او المعين بل لم يسوّر بسور فمهملة كقولنا ان كانت الشمس
طالعة فالنهار موجود وطرفا الشرطية وهما المقدم والتالي
وان كانا بعد التركيب قضية واحدة لكنهما في الاصل قضيتان
اما حمليتان كقولنا كل ما كان الشي انسانا فهو حيوان او منفصلتين
واما ان يكون العدد زوجا او فردا منفصلة او متصلتان
كقولنا كل ما كان الشي انسانا فهو حيوان وكلما لم يكن الشي حيوانا
لم يكن انسانا متصلة واما ان يكون اذا كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود واما ان يكون اذا كانت الشمس طالعة لم يكن
النهار موجودا منفصلة او منفصلتان كقولنا كل ما كان
دائما اما ان يكون العدد زوجا او فردا فدائما اما ان يكون
منقسما بمتساويين او غير منقسم متصلة ودائما اما ان
يكون هذا العدد زوجا او فردا واما ان يكون هذا العدد زوجا
او لا فردا منفصلة او مختلفتان وهي ست صور الاولى ما يكون
المقدم حملية والتالي متصلة متصلة والثانية عكسها والثالثة
ما يكون المقدم متصلة والتالي منفصلة والرابعة عكسها والخامسة
ما يكون المقدم منفصلة والتالي حملية والسادسة عكسها
والامثلة لكثرتها وطولها لا تناسب شرح هذا الكتاب وكتابة
الامثلة السابقة ان كنت من ذوي الالباب الا انها

اي الطرفين خرجنا بر باجه ادات الانفصال وهي او والفا
ء ادات الانفصال وهي إمّا وأو عن التمام اي كونه قضيه
تامة وبتلك العبارة افاد المصنف ان القضية الشرطية ليست مركبة عن
قضيتين على ما هو التحقيق عند القوم **ولما فرغ المصنف**
عن تعريف القضيه وتقسيمها شرع في بيان احكامها فقال
فصل التناقض في اصطلاح المنطقيين اختلاف القضيتين
بالايجاب والسلب والكلية والجزئية والجهة ويخرج بقوله
القضيتين اختلاف مفردين كالسما والارض واختلاف مفرد
وقضية فانهم لا يسمونها تناقضا بحيث يلزم لذاته
من صدق كل كذب الاخر او بالعكس اي يلزم من صدق
هذه القضيه كذب تلك القضيه ومن صدق تلك القضيه
كذب هذه القضيه كقولنا زيد انسان زيد ليس بانسان
فخرج الاختلاف الذي لا يلزم منه ذلك فانه لا يتحقق التناقض
حـ كالاختلاف الذي هو بين قولنا زيد ساكن وبين قولنا
زيد ليس بمتحرك فان اختلافهما لا يوجب صدق احدهما
وكذب الاخرى بل هما صادقان وانما قيد بقوله لذاته ليخرج
ما يكون بالواسطة كما في الموجب قضيه وسلب لازمها
المساوي كقولنا زيد انسان زيد ليس بناطق فان
الاختلاف بينهما يقتضي صدق احدهما وكذب الاخر لكن
لا لذاته بل لان قولنا زيد ليس بناطق في قوة قولنا

وحاصل الجواب ... الى ... على ابطال النقيض ... المطلوب ... المطلوب ... المطلوب ... [illegible]

بل الطوق ولقايل ان يقول قوله وبالعكس رابين احدهما اليه
اذ هو مندرج في قوله من صدق كل كذب الاخرى لان المراد
من لفظه كل وكذا من لفظه الاخرى اعم من الاصل والنقيض
معاً لعم لو قال محيد بلوهم لان انه من صدق هذه القضيه
كذب الاخرى لاحتاج الى ذكر قوله وبالعكس ثم بين الاختلاف
المذكور مجملا بقوله ولابد في تناقض القضيتين من الاختلاف
في الكم اي في الكليه والجزيه اذا كانت القضيتان محصورتين
واما قال انه لا بد من الاختلاف في الكل لانهما لو كانتا كليتين
او جزيتين لم يتناقضا لجواز كذب الكليتين وصدق الجزيتين
في مادة يكون الموضوع فيها اعم كقولنا كل حيوان انسان ولا شي من
فانهما كاذبتان وكقولنا بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان
ليس بانسان فانهما صادقتان والكيف وهو الايجاب
والسلب لم يتحقق فانهما لو لم يختلفا بالايجاب والسلب لم
يتحقق التناقض اصلا لجواز زيد انسان زيد انسان والجهة
فان اختلفا فيها فانه لا بد منه اذا كانت القضيتان موجهتين
لانهما لو اتحد تا فيها لم يتناقضا لكذب الضروريتين في مادة
الامكان كقولنا كل انسان كاتب بالضرورة وليس كل انسان
كاتب بالضرورة فانهما تكذبان لان ايجاب الكتابة لشي
من افراد الانسان ليس بضروري ولا سلبها عنه وصدق
الممكنتين فيها كقولنا كل انسان كاتب بالامكان وليس كل

اسان كاتبا بالامكان ولابد من الاتحاد فيما عداها اى فيما

عدا المذكورات الثلاث وهى مختلف فيه فالقدما اشترطوا

ثمانى وحدات وحدة الموضوع ووحدة المحمول ووحدة الشرط

ووحدة الكل والجزء ووحدة الزمان ووحدة المكان ووحدة

الاضافة ووحدة القوة والفعل والمتاخرون اشترطوا وحدتين

وحدة الموضوع ووحدة المحمول والفارابي اشترط وحدة واحدة

وهى وحدة النسبة الحكمية ودلايلها وتفاصيل احكامها

لا تليق بهذا الشرح ثم اشار الى اختلاف كيفية اختلاف الجهة

فقال والنقيض للضرورية هو الممكنة العامة

لان اثبات الضرورة فى جانب الايجاب وهو مفهوم الضرورية

الموجبة مناقض لسلب الضرورة عن جانب المخالف للسلب

وهو الايجاب وهو مفهوم الممكنة السالبة وكذا اثبات

الضرورة فى جانب السلب وهو مفهوم الضرورية السالبة

مناقض لسلب الضرورة عن جانب السلب وهو مفهوم الممكنة

الموجبة والنقيض للدائمة المطلقة العامة لان الايجاب

فى كل الاوقات وهو مفهوم الدائمة الموجبة ينافى السلب

فى بعض الاوقات بالفعل وهو مفهوم المطلقة العامة السالبة

ينافى الايجاب فى بعض الاوقات وهو مفهوم المطلقة

العامة الموجبة والنقيض للمشروطة العامة الحينية

الممكنة التي حكم فيها بسلب الضرورة بحسب الوصف عن الجانب
المخالف كقولنا كل من به ذات الجنب يمكن ان يسعل في
بعض اوقات كونه مجنوبا وهي قضية بسيطة لم يذكرها المصنف
في البسائط اصلا واحتاج اليها في نقيض المشروطة العامة
وانما قلنا ان الحينية الممكنة نقيض المشروطة لان نسبتها
الى المشروطة العامة نسبة الممكنة العامة الى الضرورية المطلقة
فكما ان الضرورة بحسب الذات تناقض سلب الضرورة بحسب
الذات كذلك الضرورة بحسب الوصف تناقض سلب الضرورة
بحسب الوصف والنقيض للعرفية العامة الحينية المطلقة
التي حكم فيها بالثبوت او السلب بالفعل في بعض اوقات
وصف الموضوع ومثالها ما مر من قولنا كل من به ذات الجنب
يسعل بالفعل في بعض اوقات كونه مجنوبا وانما قلنا انها
نقيضها لان نسبتها اليها نسبة المطلقة الى الدائمة فكما ان
الدوام بحسب الذات ينافي الاطلاق بحسبه كذلك
الدوام بحسب الوصف ينافي الاطلاق بحسبه فان قلت
لم سكت المصنف عن بيان نقيض الوقتية المطلقة والمنتشرة
المطلقة اللتين من البسائط قلت لانه يعلم مما ذكرنا
فان الوقتية المطلقة لما كانت ما حكم فيها بالضرورة في وقت
معين كان نقيضها ما حكم فيها بسلب الضرورة في ذلك الوقت

الممكن

المعين وهو الممكنة الوقتية والمنتشرة المطلقة لما كانت ما حكم فيها بالضرورة في وقت غير معين كان نقيضها ما حكم فيها بسلب الضرورة في جميع الاوقات وهو المسمى بالممكنة الدايمة

ولما فرغ المصنف عن بيان نقايض البسائط شرع في نقايض المركبات فقال هو النقيض للمركبة هو المفهوم المردد بين نقيضي الجزئين وذلك لان المفهوم المردد بالحقيقة منفصلة مانعة الخلو مركبة من نقيض الجزئين فالطريق في اخذ نقيضي المركب ان يحلل بسيطتيها او يوخذ نقيض كل منهما ويركب منفصلة مانعة الخلو من النقيضين فهي تكون نقيض تلك القضية المركبة مثلا لما كانت المشروطة الخاصة مركبة من مشروطة عامة موافقة لاصل القضية في الكيف ومن مطلقة عامة مخالفة له في الكيف ايضا كان نقيضها اما الحينية الممكنة المخالفة واما الدايمة الموافقة لان نقيض الجزء الاول اي المشروطة العامة الموافقة هي الحينية الممكنة المخالفة ونقيض الجزء الثاني اي المطلقة العامة المخالفة هو الدايمة الموافقة فاذا قلنا بالضرورة كل كاتب متحرك الاصابع ما دام كاتبا لا دايما يكون نقيضها اما بعض الكاتب ليس متحرك الاصابع بالامكان الحيني واما بعض الكاتب متحرك الاصابع دايما اي يكون نقيضها هذه المنفصلة المانعة الخلو ولما كانت الوجودية اللادايمة مركبة من مطلقتين عامتين اولاهما موافقة للاصل في الكيف واخراهما مخالفة له في الكيف وقد علمت ان نقيض المطلقة العامة الموافقة هو الدايمة المخالفة ونقيض المخالفة هو الدايمة الموافقة كان نقيض الوجودية اللادايمة اما الدايمة المخالفة او الدايمة الموافقة فاذا قلنا كل انسان ضاحك بالفعل لا دايما يكون نقيضها اما ليس بعض الانسان ضاحكا

دايما او بعض الانسان ضاحك دايما اي يكون نقيض هذه القضية او هذه
القضية لكن اخذ النقيض في المركبة الجزئية لا يكفي ما ذكرناه من المفهوم المردد
بل نقيضها ان يردد بين نقيض الجزئيتين بالنسبة الى كل فرد فرد
من افراد الموضوع مثلا اذا قلنا بعض ج ب بالفعل لا دايما وجودية لا دايمة
كان معناه ان بعض ج بحيث ثبت له ب في وقت ولا ثبت له ب
في وقت اخر فنقيضه المفهوم المردد بين نقيضي الجزئين لكل واحد واحد
من الافراد بان نقول كل واحد من افراد ج اما ب دايما او ليس ب
دايما وتفصيل هذا البحث لا يليق بهذا الكتاب **فصل العكس المستوي** في
في اصطلاح المنطقيين تبديل طرفي القضية بان يجعل الموضوع في الاصل
او المقدم محمولا او تاليا وان يجعل المحمول او التالي موضوعا او مقدما مع بقا
الصدق اي لو كان الاصل صادقا فلا بد ان يكون العكس صادقا ايضا
لان العكس لازم من لوازم القضية ويستحيل صدق الملزوم بدون صدق
اللازم ولم يعتبر بقا الكذب اذ لم يلزم من كذب الملزوم فان قولنا
كل حيوان انسان كاذب مع صدق عكسه وهو قولنا بعض الانسان حيوان
ومع بقا الكيف اي لو كان الاصل موجبا كان العكس ايضا موجبا وان كان
سالبا فسالبا لانهم تتبعوا القضايا فلم يجدوها في الاكثر بعد التبديل صادقة
لازمة الا موافقة لها في الكيف **ولما فرغ المصنف**
عن تعريف العكس المستوي شرع في مسائله فقدم ما يتعلق به بحسب الكم
فقال والموجبة كلية كانت او جزئية انما تنعكس جزئية اي لا تنعكس الا جزئية
في جميع المواد ولا تنعكس كلية في جميعها لجواز عموم المحمول او التالي

فى بعض المواد ولا تنعكس كلية كقولنا كل انسان حيوان وكلما كانت النار موجودة فالحرارة موجودة فلو انعكستا كليتين لزم حمل الاخص على كل افراد الاعم فى الحملية واستلزام الاعم الاخص فى الشرطية وكلاهما محال كما لا يخفى

واعلم انه اذا ثبت عدم انعكاس الموجبة الى الكلية فى مادة واحدة ثبت عدم انعكاسها اليها مطلقا فى جميع المواد لان معنى عدم انعكاس القضية ان لا يلزمها العكس لزوما كليا وذلك يتحقق بالتخلف فى مادة واحدة بخلاف انعكاس القضية فان معناه انه يلزمها العكس لزوما كليا فى جميع الصور وذلك لا يتبين بمجرد التبيين فى مادة واحدة بل يحتاج الى برهان ينطبق على جميع المواد كما سيبين المصنف **والسالبة الكلية تنعكس كلية ولا تنعكس كلية لزم سلب الشىء عن نفسه** بيانه انه اذا صدق لا شىء من الانسان بحجر مثلا وجب ان يصدق لا شىء من الحجر بانسان والا فيصدق نقيضه وهو بعض الحجر انسان فنضمه الى الاصل لينتظم من الشكل الاول هكذا بعض الحجر انسان ولا شىء من الانسان بحجر ينتج بعض الحجر ليس بحجر وهو سلب الشىء عن نفسه وهو ضرورى البطلان **والسالبة الجزئية لا تنعكس اصلا** اى لا كلية ولا جزئية **لجواز عموم الموضوع او عموم المقدم** كما فى قولنا بعض الحيوان ليس بانسان فان الموضوع فيها اعم فلو انعكست لقيل بعض الانسان ليس بحيوان فلزم انتفاء العام عن الخاص وهو محال وكما فى قولنا قد لا يكون اذا كان هذا حيوانا فهو انسان مع كذب قد لا يكون اذا كان هذا انسانا كان حيوانا لانه كلما كان هذا انسانا كان حيوانا **ولما فرغ المصنف**

اعلم انه لو انعكستا القضيتان الحملية والشرطية الى موجبتين كليتين لصدق ان يصدق عكسهما الى ان لا تكون الاخص محمولا على كل افراد الاعم ... كل انسان ... حيوان ... هو باطل والله اعلم فافهم

الحكم

عن مباحث الكل المتعلقة بالعكس المستوي شرع فيما يتعلق به بحسب الجهة

فقال **واما بحسب الجهة فمن الموجبات تنعكس الدائمتان** اي الضرورية والدائمة **والعامتان**

اي المشروطة والعرفية **حينية مطلقة جزئية** وبيانه بالخلف فانه اذا صدق كل

ج ب باحدى الجهات الاربع اي بالضرورة او بالدوام او ما دام **ج** وجب

ان يصدق بعض **ب ج** بالفعل حين هو **ب** والا لصدق نقيضه فهو لا شي

من **ب ج** ما دام **ب** وهو مع الاصل ينتج لا شي من **ج ج** دائما ان كان

الاصل ضروريا او دائما او ما دام **ج** ان كان الاصل احد العامتين وهو محال

لانه سلب الشي عن نفسه وهذا المحال انما نشا من نقيض العكس فالعكس

حق **و** تنعكس المشروطة والعرفية **الخاصتان حينية لا دائمة** بالخلف ايضا لانه اذا

صدق بالضرورة او دائما كل **ج ب** ما دام **ج** لا دائما صدق بعض **ب ج**

حين هو **ب** لا دائما اما الحينية المطلقة وهو بعض **ب ج** حين هو **ب** فلكونها

لازمة لعامتيهما واما اللادوام وهو بعض **ب** ليس **ج** بالاطلاق فلانه لو كذب

لصدق كل **ب ج** دائما ونضمه الى الجزء الاول وبالضرورة او دائما كل **ج ب**

لينتج كل **ب ب** دائما ونضمه الى الجزء الثاني الذي هو اللادوام ونقول كل **ب ج**

دائما ولا شي من **ج ب** بالاطلاق لينتج لا شي من **ب ب** بالاطلاق فلو صدق

كل **ب ج** دائما لصدق كل **ب ب** دائما ولا شي من **ب ب** بالاطلاق

وانه اجتماع النقيضين وهو محال **و** تنعكس **الوقتيتان** اي الوقتية والمنتشرة

والوجوديتان اي اللادائمة واللاضرورية **والمطلقة العامة مطلقة عامة**

بالخلف ايضا لانه اذا صدق كل **ج ب** باحدى الجهات فبعض **ب ج** بالاطلاق

والا فلا شي من **ب ج** دائما وهو مع الاصل ينتج لا شي من **ج ج** دائما وهو محال

والعكس

Marginal notes: تنعكس — من الاصل هكذا كل ب ج دائما وبالضرورة

ولا عكس للممكنتين العامة والخاصة هذى على مذهب الشيخ لانه اشترط فى وصف الموضوع كونه ثابتا لافراده بالفعل فعلى هذى يكون مفهوم الاصل لما هو ج بالفعل ب بالامكان ويجوز ان يكون ج ب بالامكان ولا يخرج من القوة الى الفعل اصلا فلا يصدق العكس ومن السوالب ينعكس المشروطتان الكليتان سالبة كلية دايمة بالحين لانه اذا صدق بالضرورة او دايما لا شى من ج ب وجب ان يصدق دايما لا شى من ب ج والا لصدق نقيضه وهو بعض ب ج بالاطلاق ونقول لا شى من ج ب بالضرورة او دايما بعض ب ليس ب بالضرورة فى الضرورية او بالدوام فى الدايمة وهو محال و تنعكس العامتان الكليتان عرفية عامة سالبة كلية بالحلول ايضا لانه متى صدق بالضرورة او دايما لا شى من ج ب ما دام ج صدق دايما لا شى من ب ج ما دام ب والا بعض ب ج حين هو ب لانه نقيضه وتضمه الى الاصل بان نقول بعض ب ج حين هو ب بالضرورة او دايما لا شى من ج ب ما دام ج ينتج بعض ب ليس ب حين هو ب وانه محال وتنعكس الخاصتان الكليتان عرفية لا دايمة فى البعض وهى قضية مركبة من عرفية كلية ومطلقة عامة جزئية بيانه اذا صدق بالضرورة او دايما لا شى من ج ب ما دام ج لا دايما فليصدق دايما لا شى من ب ج ما دام ب لا دايما فى البعض اى بعض ب ج بالفعل فان اللادوام فى القضايا الكلية مطلقة عامة كلية على ما عرفت غير مرة واذا قيد بالبعض يكون مطلقة جزئية اما صدق العرفية العامة الكلية وهى لا شى من ب ج ما دام ب فلانه لازم للعامتين ولازم العام لازم الخاص واما صدق اللادوام فى البعض وهو المطلقة العامة الجزئية فلانه لو لم يصدق بعض ب ج بالفعل لصدق لا شى من ب ج دايما وتنعكس الى لا شى من ج ب دايما وقد كان لا دوام الاصل كل

ج ب بالفعل والسان في الكل اي بيان انعكاس جميع القضايا المذكورة من قبل الوجبة
والسالبة ان نقيض العكس مع الاصل ينتج المحال وهذا البيان يسمى بالخلو
على ما اشرنا اليه في مواضعه وسياتي تعريفه في باب القياس وحاصله انه لو لم يصدق
العكس الذي هو المدعى يصدق نقيضه لامتناع ارتفاع النقيضين وهو مع الاصل
ينتج المحال فالمحال انما نشا من نقيض العكس فيلزم صدقه ولا عكس له للبواقي
من السوالب وهي القضايا التسع الوقتيتان الوجوديتان والممكنتان
والمطلقة العامة وانما لا تنعكس هذه القضايا بالنقض اي بسبب النقض الوارد
على انعكاس وذلك لان الوقتية اخص تلك القضايا المذكورة وهي لا تنعكس
فمتى لم ينعكس الاخص لم ينعكس الاعم اما ان الوقتية اخص من تلك القضايا
فيظهر بادنى تامل كما لا يخفى واما انها لا تنعكس فلصدق قولنا لا شيء من القمر
بمنخسف بالضرورة وقت التربيع لا دائما مع كذب قولنا بعض المنخسف ليس بقمر
بالامكان العام الذي هو اعم الجهات لان كل منخسف فهو قمر بالضرورة واما انه
اذا لم ينعكس الاخص لم ينعكس الاعم فلانه لو انعكس الاعم لانعكس الاخص
لان العكس لازم للاعم واللازم للاعم لازم للاخص ولازم اللازم لازم

فصل

عكس النقيض تبديل نقيضي الطرفين بان يجعل نقيض الجزء
الاول جزءا ثانيا ونقيض الجزء الثاني جزءا اولا مع بقاء الصدق والكيف كقولنا
كل ج ب ينعكس بعكس النقيض الى كل ما ليس ب ليس ج وهذا على مذهب
المتقدمين من المنطقيين او جعل بالرفع عطف على قوله تبديل اي عكس النقيض
اما تبديل نقيض الطرفين مع بقاء الصدق والكيف كما هو راي المتقدمين
او جعل نقيض الجزء الثاني جزءا اولا وعين الاول ثانيا مع مخالفة الكيف وبقاء

الصدق

الصدق كما هو راي المتاخرين كقولنا كل ح ب ينعكس لعكس النقيض
عندهم الى لا شيء مما ليس ب ح هذا وقد عرفت بقا الصدق والكيف
في العكس المستوي فلا حاجة الى الاعادة **ولما كان**
عكس النقيض بالمعنى الذي ذكره المتاخرون غير مستعمل في العلوم على ما افاده
السيد المحقق قدس سره في حاشية الشمسية اعرض المصنف عن فروعه
وتفصيل مباحثه وخص البحث بمذهب المتقدمين لانه هو المستعمل
في العلوم فقال **وحكم الموجبات ههنا** اي في عكس النقيض
حكم السوالب في المستوي وبالعكس حتى ان الموجبة الكلية
هنا تنعكس كلية والجزئية لا تنعكس اصلا والسالبة كلية كانت
او جزئية انما تنعكس جزئية **والبيان** في انعكاس القضايا الى عكس النقيض
البيان المذكور في انعكاسها بالعكس المستوي عرفوا **والنقض**
الوارد على انعكاسها ههنا هو **النقض** الوارد على انعكاسها ثمة
ولا نعيده ههنا اعتمادا على فطنتك واحترازا عن التطويل المخل واكتفاء
المملّ **وقد بيّن** اي بيان آخر غير البيان المذكور في العكس
المستوي وهو الخلف **انعكاس الخاصتين من الموجبة الجزئية ههنا**
اي في عكس النقيض **ومن السالبة الجزئية ثمة** اي في العكس المستوي
الى العرفية الخاصة اي العرفية الخاصة الموجبة في الاول والى العرفية
الخاصة السالبة الجزئية في الثاني وذلك البيان ان اخرجه الافتراض
والطول مباحثه اعرضنا عنه وعليك بمطالعة الكتب المطولة

فيه

ولما فرغ المصنف عن مباحث

مبادي الحجه وبيان احاثها اعني مباحث القضايا بامثرع في مقاصدها وبيان مسايلها اعني مباحث القياس والاستقرا والتمثيل وقدم من بينها ما هو الاشرف الاهم وهو القياس فقال فصل القياس قول مولف من قضايا يلزمه لذاته قول اخر فالقول مرادف المركب وهو جنس والمراد به اما المركب العقلي واما المركب اللفظي فان القياس كالقضيه على ما مر في اول القضايا اما معقول وهو المركب من القضايا المعقوله واما مسموع وهو المركب من القضايا الملفوظه والاول هو القياس حقيقه والثاني انما سمي قياسا لدلالته على الاول وهذا الحد يمكن ان يحمل حدا لكل واحد منهما فان جعل حدا للقياس المعقول يراد بالقول وكذى بالقضايا الامور المعقوله وان جعل حدا للقياس المسموع يراد بها الامور الملفوظه وعلى التقديرين يراد بالقول الاخر الذي هو النتيجه القول المعقول لان التلفظ بالنتيجه غير لازم للقياس المسموع ولا للمعقول واذا عرفت ان القول مرادف التركيب الذي هو مرادف التاليف عرفت ان في عبارته تكرارا فلو حذف قوله مولف لكان اولى او وقولنا من قضايا فصل يخرج القضيه البسيطه المستلزمه لذاتها عكس المستوي او عكس نقيضها فانها لا تسمى قياسا والمراد بالقضايا ما فوق القضيه الواحده وكذى كل جمع يستعمل في التعريفات في هذى الفن وقولنا يلزمه نعني به اللزوم الكلي يخرج الاستقرا والتمثيل فان القول الاخر وهو النتيجه لا يلزمهما في جميع الصور لامكان تخلفه عنهما على ما يجي وقولنا لذاته يخرج ما يلزمه لا لذاته بل بواسطه مقدمه غريبه كما في قياس المساواة وهو ما يتركب من قضيتين متعلق

محمول

محمول أولاً مما يكون موضوعاً للآخر كقولنا ا مساوٍ لـ ب و ب مساوٍ
لـ ج فإنهما يستلزمان أن ا مساوٍ لـ ج لكن لا لذاتيهما بل بواسطة مقدمة
غريبة وهي أن كل مساوٍ للمساوي للشيء مساوٍ لذلك الشيء قولنا قول
آخر فاعل يلزمه وهو النتيجة المطلوبة من القياس وأفاد بلفظ آخر أن
النتيجة يجب أن تكون مغايرة لكل واحدة من المقدمات **فإن**
قلت هذا الحد منقوض بالقضية المركبة المستلزمة لعكسها
أو عكس نقيضها فإنه يصدق عليها أنها قول من قضيتين يلزمه لذاته
قول آخر مع أنها ليست بقياس فلا يكون التعريف مانعاً **قلت**
المراد بالتركيب والتأليف ما يكون بطريق النظر موصلاً إلى المجهول
لأنا لا نبين في هذا الفن إلا طرق الاكتساب على ما مرّ واستلزام القضية
المركبة لعكسها أو عكس نقيضها ليس بطريق النظر فلا نقض **ثم**

اعلم أن القياس قسمان

اقتراني واستثنائي لأن القول الآخر وهو النتيجة إما أن يكون مذكوراً
في القياس بمادته وهيئته أو لا **فإن كان القول الآخر مذكوراً فيه**
أي في القياس **بمادته** وهي طرفاه أعني الموضوع والمحمول **وهيئته**
أي صورته **فاستثنائي** أي فالقياس استثنائي كقولنا إن كانت الشمس
طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة ينتج أن النهار موجود فالقول
الآخر وهو قولنا النهار موجود مذكور في هذا القياس وفي هذا التعريف
بحث لأنا لو قلنا في المثال المذكور لكن الشمس ليست بطالعة ينتج أن النهار

ليس بموجود وهو ليس بمادته وصورته مذكورًا فيه بل نقيضه يعني قولنا

فالنهار موجود فلم يصدق التعريف عليه مع انه قياس استثنائي وهذا

وقع في ساير الكتب المنطقية ان القياس الاستثنائي هو ان يكون عين

النتيجة او نقيضها مذكورًا فيه وانما سمي استثناء بسبب اشتماله على حرف

الاستثناء وهو لكن **والا** اي وان لم يكن القول الاخر مذكورًا فيه بمادته وهيئته

فاقتراني اي فالقياس اقتراني كقولنا كل جسم مولف وكل مولف محدث

وكل جسم محدث فالقول الاخر وهو قولنا كل جسم محدث ليس مذكورا فيه بمادته وهيئته وانما سمي اقترانيا لاقتران

الحدود فيه وستعرف معنى الحدود فيما بعد ان شاء الله تعالى

ثم

القياس الاقتراني **اما حملي** ان تركب من الحمليات الصرفة **او شرطي** ان لم

ولما فرغ المصنف

تتركب منها على ما يجي مفصلا

عن تعريف القياس وتقسيمه الى الاقسام اما ولا به شرع في بيان الاقسام

وتفاصيل مباحثها وابتدا بالاقتراني المركب من الحمليات الصرفة

وذلك انه يشتمل على الحدود الثلاثة موضوع المطلوب ومحموله والمتكرر

فقال **وموضوع المطلوب** الذي هو النتيجة **من الحملي يسمى حدًا**

اصغر لانه في الغالب اخص والاخص اقل افرادا فيكون اصغر **ومحموله**

يسمى حدًا **اكبر** لانه لعمومه اكثر افرادا فيكون اكثر اي اكبر **والمكرر**

بينهما يسمى حدًا **اوسط** لتوسطه بين طرفي المطلوب كالمولف

في مثالنا **وما فيه** اي المقدمة التي فيها **الاصغر تسمى الصغرى**

لانها ذات الاصغر وصاحبته **وما فيه** اي المقدمة التي فيها الاكبر تسمى

الكبرى

ان الهيئة الحاصلة من كيفية **ثم اعلم** الكبرى لانها ذات الاكبر وصاحبته

وضع الحد الاوسط عند الحدين الاخرين يسمى شكلا وهو منحصر في اربع على

ما افاد بقوله والاوسط اما محمول الصغرى وموضوع الكبرى اراد ان الحد الاو سط

اما محمول في الصغرى وموضوع في الكبرى بان يكون محمولا للاصغر موضوعا

للاكبر ولم يرد انه اما محمول للقضية التي هي الصغرى وموضوعا للقضية التي هي

الصغرى الكبرى على ما يتوهم من ظاهر عبارته فانه غلط جدا وهو اي

القياس الذي يكون الحد الاوسط فيه محمولا للاصغر موضوعا للاكبر هو

الشكل الاول كقولنا كل جسم مولف وكل مولف محدث فكل جسم محدث او محمولهما

اي محمول الصغرى والكبرى كليهما فالثاني اي فالشكل الثاني كقولنا كل انسان

حيوان ولا شيء من الجماد بحيوان فلا شيء من الانسان بجماد او موضوعهما والثالث

كقولنا كل انسان حيوان وكل انسان ناطق فبعض الحيوان ناطق او عكس

الشكل الاول بان يكون الاوسط موضوع الصغرى محمول الكبرى **فالرابع**

كقولنا كل انسان حيوان وكل ناطق انسان فبعض الحيوان ناطق **ثم**

شرع في تفصيل الاشكال الاربعة ساكتا عن الرابع لانها

لانها لا يليق بالمختصرات وانما هي في المطولات فقال **وشرط**

في الشكل الاول بحسب الكيف ايجاب الصغرى و بحسب الجهة فعليتها

بان تكون الصغرى غير الممكنتين و بحسب الكم كلية الكبرى لينتج هذا

غايته اي الغرض من هذه الشروط ان ينتج الصغريات الموجبات

الكلية والجزئية مع الكبرى الموجبة الكلية النتيجتين الموجبتين الكلية

فائدة اعلم ان الاكثرين ... محمول الصغرى وموضوعها ... [illegible]

ابغ

و بشرط

فائدة اعلم انه ... [illegible]

والجزئية فقوله الموجبتين متعلق بقوله لينتج فالصغرى الموجبة الكلية مع الكبرى
الموجبة الكلية ينتج الموجبة الكلية كقولنا كل ج ب وكل ب ا فكل ج ا
والصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى الموجبة الكلية تنتج الموجبة الجزئية
كقولنا بعض ج ب وكل ب ا فبعض ج ا ومع السالبة عطف على قوله
مع الموجبة اى الصغريان الموجبتان مع الكبرى السالبة الكلية
ينتج السالبتين الكلية والجزئية فالصغرى الموجبة الكلية مع الكبرى
السالبة الكلية ينتج سالبة كلية كقولنا كل ج ب ولا شئ من ب ا
فلا شئ من ج ا والصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة الكلية ينتج سالبة
جزئية كقولنا بعض ج ب ولا شئ من ب ا فبعض ج ليس ا فظهر ان
الضروب المنتجة فى الشكل الاول اربعة وظهر انه انتج المحصورات الاربع
كلها وهذه من خصائص الشكل الاول دون غيره من الاشكال الاخر
بالضرورة متعلق بقوله لينتج اى الانتاج فى الشكل الاول ضروري
لا يحتاج الى برهان بخلاف سائر الاشكال فان انتاجها انما هو بواسطة
دليل كالخلف وعكس الكبرى وغيرهما على ما يجى وفى الثاني اى ويشترط
فى الشكل الثاني بحسب الكيف اختلافهما اى اختلاف الصغرى والكبرى
فى الكيف بان يكون احدهما موجبة والاخرى سالبة وبحسب الكمية
كلية الكبرى وبحسب الجهة شرطان كل شرط احد الامرين الشرط الاول
ان يكون الشكل الثانى اما مع دوام الصغرى بان يكون الصغرى ضرورية
او دائمة او انعكاس بالجر عطف على قوله دوام اى اما ان يكون مع دوام

الصغرى

الصغرى او مع انعكاس سالبة الكبرى بان تكون الكبرى من القضايا

المنعكسة السوالب وهي ست قضايا الدائمتان والعامتان والخاصتان

والشرط الثاني كون بالجر عطف على قوله دوام او بالنصب عطف على

قوله مع دوام اى الشرط الثاني ان تكون الممكنة مستعملة مع ضرورية

او مع كبرى مشروطة عامة او خاصة وحاصله ان الممكنة ان كانت صغرى

لم تستعمل الا مع الضرورية المطلقة ودلايل هذه الشروط مبينة في مواضعها

لتنتج الصغرى والكبرى الكليتان الموجبة والسالبة الكلية تنتج سالبة

كلية فالصغرى الموجبة الكلية مع الكبرى السالبة الكلية تنتج سالبة

كلية كقولنا كل ج ب ولا شيء من ا ب فلا شيء من ج ا والصغرى الموجبة

الجزئية مع الكبرى السالبة الكلية تنتج سالبة جزئية كقولنا بعض ج ب

ولا شيء من ب ا فبعض ج ليس ا وظهر ان الضروب المنتجة في

الشكل الاول اربعة وظهر انه انتج المحصورات الاربع كلها ولا شيء من ج ب

ثابت بالخلف وعكس الكبرى اما بالخلف فهو في هذا الشكل ان يوخذ

نقيض النتيجة ويجعل صغرى لان نتائج هذا الشكل سالبة فنقيضها

وهو الموجبة يصلح لصغروية الشكل الاول وتجعل كبرى القياس كبرى

لانها لكليتها تصلح للكبروية الشكل الاول فينتظم منهما قياس في الشكل

الاول فينتج لما ينافض الصغرى فيقال لو لم يصدق لا شيء من ج ا

لصدق بعض ج ا ونضمه الى الكبرى هكذا بعض ج ا ولا شيء من

ا ب ينتج من الشكل الاول بعض ج ليس ب وهو محال وقد كان

الصغرى كل ج ب هف واما عكس الكبرى فبان تجعل عكسا

مستوبة الترتيب الى الشكل الاول وسنتج النتيجة المذكورة بالضرورة والصغرى
السالبة الكلية مع الكبرى الموجبة الكلية سنتج سالبة كلية كقولنا لاشئ
من ح ا وسائر الخلو وعكس الصغرى اما الخلو فالطريق المذكورة
واما عكس الصغرى فبان نعكسها ونجعلها كبرى وكبرا القياس صغرى
وهذه عكس الترتيب الذي سيصرح المصنف به ثم عكس النتيجة فاذا عكسنا
لاشئ من ح ب الى لاشئ من ب ح وجعلناها كبرى وكبرى القياس
صغرى وقلنا كل اب ولاشئ من ب ج سنتج لاشئ من اج بالضرورة
وهو سعكس بالمستوي الى لاشئ من ح ا وهو المطلوب والصغرى
والكبرى المختلفتان في الكم بان تكون احداهما كلية والاخرى
جزئية فقوله والمختلفتان عطف على قوله الكليتان اي لتنتج الصغرى
والكبرى المختلفتان في الكم الكيف ايضا سالبة جزئية وفائدة قوله
ايضا انه يشترط مع الاختلاف في الكم الاختلاف في الكيفية ايضا على ما
علمت اولا فالصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة الكلية تنتج
سالبة جزئية كقولنا بعض ح ب ولاشئ من اب فبعض ح
ليس ا تحين ما ذكرنا في الضرب الاول والصغرى السالبة الجزئية
مع الكبرى الموجبة الكلية سنتج سالبة جزئية كقولنا بعض ح ليس
ب وكل اب فبعض ح ليس ا بالخلف كما علمته غير مرة فقد علم
ان الضروب المنتجة في هذا الشكل الاعتبار اربعة ايضا بالخلف
متعلق بقوله لتنتج الكليتان اي انتاج هذا الشكل ليس بهذا بديهيا
بل بيانه انما هو بالخلف او عكس الكبرى عكس المستوي او عكس

الصغرى

الصغرى بالمستوى ايضا ثم عكس الترتيب بان تجعل الصغرى كبرا والكبرا صغرا ثم عكس النتيجة وهذه العكوس الثلاثة اعنى عكس الصغرى وعكس الترتيب وعكس النتيجة انما كانت فى الضرب الثانى على ما ترجناه وفى الثالث اى ويشترط فى الشكل الثالث بحسب الكيفية ايجاب الصغرى وبحسب الجهة فعليتها ويجب الكم ان يكون مع كلية احداهما اى احدى المقدمتين إما الصغرى او الكبرى على سبيل منع الخلو لتنتج الصغريان الموجبتان اى الكلية والجزئية مع الكبرا الموجبة الكلية او العكس اى الصغرى الموجبة الكلية مع الكبرى الموجبة الكليه او الموجبة الجزئية موجبة جزئية بالنصب مفعول لتنتج وفى قوله او بالعكس بحث لانه يفهم منه ان يكون الصغرى موجبة كلية مع الكبرى الموجبة الكلية او الموجبة الجزئية كما قلنا وح يحصل منه ضربان الاول الصغرى الموجبة الكلية مع الكبرى الموجبة الجزئية والثانى الصغرى الموجبة الكلية مع الكبرى الموجبة الجزئية لكن الضرب الاول داخل فى قوله لتنتج الموجبتان مع الموجبة الكلية كما اوضحناه فيلزم تكرار اذا علمت ذلك فتكون الضروب المنتجة المعلومة من هذه الجملة ثلاثة

الاول

الصغرى الموجبة الكلية مع الكبرى الموجبة الكلية كقولنا كل ب ج وكل ب ا فبعض ج ا بالخلف وطريقه فى هذا الشكل ان تجعل نقيض النتيجة الكلية كبرا إذ هذا الشكل لا ينتج الا الجزئية وصغرى القياس لايجابها صغرى فينتظم منهما قياس من الشكل الاول ينتج لما ينافى الكبرى فنقول لو لم تصدق بعض ج ا الصدق لا شئ من ج ا فكل ب ج

ولا شي من ح ا نتيج لا شي من ب ا وقد كان الكبرى كل ب ا هو خلوق
ولعكس الصغرى لترجع الى الشكل الاول وتنتج النتيجة المطلوبة بعينها
الثاني الصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى الموجبة الكلية كقولنا
بعض ب ج وكل ب ا ينتج بعض ح ا بالخلف وبعكس الصغرى وهما
ظاهران **الثالث** الصغرى الموجبة الكلية مع الكبرى الموجبة
الجزئية كقولنا كل ب ح وبعض ب ا ينتج بعض ح ا بالخلف وهو ظاهر
وبعكس الكبرى ثم جعلها صغرى وصغرى القياس كبرى ثم عكس النتيجة ومع
السالبة الجزئية عطف على قوله مع الموجبة اى لتنتج الموجبتان الصغريان
مع الكبرى السالبة الكلية او الكلية بالرفع على قوله الموجبتان تنتج
الصغرى الموجبة الكلية مع الكبرى السالبة الجزئية ايضا
ايضا فيكون معقولا لتنتج بحصره بلا ثلاثة اضرب **الاول** الصغرى
الموجبة الكلية مع الكبرى السالبة الكلية كقولنا كل ب ح ولا شي
من ب ا ينتج بعض ح ليس ا بالخلف وبعكس الصغرى كما في الضرب
الاول **الثاني** الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة الكلية كقولنا
بعض ب ح ولا شي من ب ا ينتج بعض ح ليس ا بالخلف وبعكس الصغرى
كما هو ظاهر **الثالث** الصغرى الموجبة الكلية مع الكبرى
السالبة الجزئية كقولنا كل ب ح وبعض ب ليس ا ينتج بعض ح ليس
ا بالخلف كما لا يخفى والضروب المنتجة في هذا الشكل تثبت بالخلف
او عكس الصغرى او عكس الكبرى ثم الترتيب ثم النتيجة كما بيناها
في مواضعها وفي **الرابع** اى ويشترط في الشكل الرابع بحسب الكيفية

والجهة

والكمية احد الامرين اما ايجابهما اي ايجاب الصغرى والكبرى مع كلية الصغرا

او اختلافهما بالرفع عطف على قوله ايجابهما اى اختلاف الصغرى والكبرى

فى الكيف مع كلية احداهما وقد اعرض المصنف عما هو شرط الشكل الرابع

بحسب الجهة لطوله وكثرته لتنتج الصغرا الموجبة الكلية مع الكبريات الاربع

المحصورة ولتنتج الصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرا السالبة الكلية ولتنتج

الصغريان السالبتان الكلية والجزئية مع الموجبة الكبرى الكلية ولتنتج

كليتهما اى كلية السالبتين وهى السالبة الكلية الصغرى مع الكبرى الموجبة

الجزئية جزئية موجبة بالنصب على انه مفعول لتنتج اى ضروب هذا الشكل

تنتج موجبة جزئية ان لم يكن سلب فى احد المقدمتين والا اى وان كان

فى المقدمتين سلب فسالبة اى تنتج سالبة اما كلية او جزئية فالضروب المنتجة

فى هذا الشكل ثمانية على ما راى المتاخرين **الاول** الصغرى الموجبة

الكلية والكبرى ايضا الموجبة الكلية تنتج موجبة جزئية كقولنا كل

ب ج وكل ا ب فبعض ج ا بعكس الترتيب ليرتد الى الشكل الاول هكذا

كل ا ب وكل ب ج ينتج كل ا ج ثم عكس النتيجة الى بعض ج ا وهو المطلوب

الثاني الصغرى الموجبة الكلية والكبرى الموجبة الجزئية تنتج

موجبة جزئية كقولنا كل ب ج وبعض ا ب فبعض ج ا بعكس الترتيب

الثالث الصغرى الموجبة الكلية والكبرى السالبة الكلية تنتج

سالبة جزئية كقولنا كل ب ج ولا شيء من ا ب فبعض ج ليس ا المقدمتين بعكس

بان نعكس الصغرى ثم الكبرى لترجع الى الشكل الاول بعكس الترتيب

هكذا بعض ج ب ولا شيء من ب ا فبعض ج ليس ا وهو المطلوب

الرابع

الصغرى الموجبة الكلية والكبرى السالبة الجزئية ينتج سالبة جزئية كقولنا كل
ب ح وبعض البشر ب فبعض ح ليس ا تعكس الكبرى لترتد الى الشكل
الثالث لينتج المطلوب وهذه الضروب ما افادها بقوله لينتج الموجبة الكلية
مع الاربع الخامس الصغرى الموجبة الجزئية والكبرى السالبة الكلية
كقولنا بعض ب ح ولا شي من اب فبعض ح ليس ا تعكس المقدمتين
كما مر انفا السادس الصغرى السالبة الكلية والكبرى الموجبة
الكلية ينتج سالبة كلية كقولنا لا شي من ب ح وكل اب فلا شي من
ح ا تعكس الترتيب كما مر في الاول السابع الصغرى السالبة الجزئية
والكبرى الموجبة الكلية ينتج سالبة جزئية كقولنا بعض
ب ليس ح وكل اب فبعض ح ليس ا تعكس الصغرى لترتد الى الشكل الثاني
وينتج النتيجة المطلوبة هكذا بعض ح ليس ب وكل اب فبعض ح
ليس ا الثامن الصغرى السالبة الكلية والكبرى الموجبة
الجزئية ينتج سالبة جزئية كقولنا لا شي من ب ح وبعض اب فبعض
ح ليس ا تعكس الترتيب ليرتد الى الشكل الاول ثم عكس النتيجة وبيان نتاج
هذه الضروب بالخلف وبعكس الترتيب لترتد الى الشكل الاول ثم
تعكس النتيجة او تعكس المقدمتين اي عكس الصغرى والكبرى او بالرد
الى الشكل الثاني وهو ان يكون بعكس الصغرى او بالرد الى الشكل الثالث
وهو ان يكون بعكس الكبرى وقد اوضحنا جميع ذلك في بيان انتاج الضروب
الثمانية ولا حاجة الى الاعادة ولنعد ما هو فرغنا
عن توضيح شرايط الاشكال ذيلها بضابط جامع لها على سبيل الاجمال

بو صح

بمظهر عبارة حسن المنوال فقال وضابط شرائط الاربعة انه لا بد اما من عموم موضوعية الاوسط مع ملاقاته للاصغر بالفعل او حمله على الاكبر واما من عموم موضوعية الاكبر مع الاختلاف في الكيف مع منافاة نسبة وصف الاوسط الى وصف الاكبر لنسبته الى ذات

الاصغر هذا مما انفرد به المصنف الامام ولم يات بمثله الائمة المعتبرون ولم يحن في اسفار المحققين والافاضل عن تشريحه معرضون وعن تحريره ناكبون وانا احرر اسرارهم وارفع استارهم بما علمه وما لم ارفا فقول قوله اما من عموم موضوعية الاوسط مع ملاقاته للاصغر بالفعل او حمله على الاكبر يشير الى شرائط الشكل الاول والثالث باجمعها كما وكيفا وجهة والى بعض شروط الشكل الرابع اعني ايجاب المقدمتين مع كلية الصغرى وقوله اما من عموم موضوعية الاكبر مع الاختلاف في الكيف مع منافاة يستنبط عنه شروط الشكل الثاني بكلها والبعض الاخر من شروط الشكل الرابع اعني اختلاف المقدمتين بالايجاب والسلب مع كلية احداهما

اما بيان الاول فهو انه قد علم مما سبق انه يشترط في الشكل الاول ايجاب الصغرى مع فعليتها وكلية الكبرى فاشار

الى الاول بقوله مع ملاقاته للاصغر بالفعل اي لا بد ان يلاقي الاوسط الاصغر ملاقاة ايجابية فعلية وهو عين شرط ايجاب الصغرى مع فعليتها ولقائل ان يقول الظاهر ان الملاقاة هي الارتباط والنسبة الحكمية التي هي مورد الايجاب والسلب كليهما لا الحكم الايجابي فقط كما قلت الآن لقال هذا مبني على العرف وهو كما يفهم منها الحكم

الايجابي فقط فنا مّل **والى الثاني** اعني كلية الكبرى بقوله عموم موضوعيه

الاوسط اي لا بد من كلية موضوعية الاوسط وهو عين كلية الكبرى لانه قد علمت

ان الاوسط محمول موضوعا في الشكل الاول الا في الكبرى ولقايل ان يقول يلزم من ذلك

ان يكون المراد بالعموم كلية القضية وهذا اصطلاح غريب في هذا الفن

فان العموم فيه لا يستعمل الا في المفردات وايضا لقايل ان يقول المتبادر من هذه

العبارة انه لا بد ان يكون الاوسط بنفسه كليا اذا كان موضوعا الا ان يكون المقدمة

التي الاوسط فيها موضوعا كلية وهذا هو الشرط الاول **فان قلت**

اراد المصنف ان يعد الشروط مختصرا موجزا **قلت** الاختصار والايجاز

الى هذه الغاية خروج عن القانون في هذا بيان شروط الشكل الاول **واما**

الشكل الثالث فقد علم انه يشترط فيه ايجاب الصغرى مع فعليتها

كالشكل الاول وكلية احداهما من الصغرى او الكبرى فاشار الى الاول بقوله مع

ملاقاة الاوسط للاصغر ايضا اي لا بد من ملاقاة الاوسط للاصغر في هذا

الشكل ملاقاة ايجابية فعلية كما قررناه اولا لكن يجب ان تعلم ان الملاقاة

بين الاوسط والاصغر في الشكل الاول انما تكون بحمل الاوسط محمولا بالايجاب

بالفعل للاصغر وفي الثالث بحمله موضوعا والاصغر محمولا بالايجاب بالفعل

وهذا اجاز لفظ الملاقاة الشاملة للصورتين فان ملاقاة الاوسط اعم

من ان تكون باثباته للاصغر او موضوعيته لما حكم له وقال مع ايجابية الاصغر

مثلا فانه لا يستفاد منه صريح شرط الشكل الثالث **واشار الى الثاني**

وهو كلية احدى المقدمتين بقوله من عموم موضوعية الاوسط اي لا بد من كلية

موضوعية الاوسط ولا شك انه موضوع للاصغر والاكبر معا في هذا الشكل

ولقايل

ولقائل ان يقول ان كلية احداهما شرط والمفهوم من هذه العبارة

ان كليتهما معاً شرط فبينهما تناف **واما الشكل الرابع**

فيشترط فيه ايجاب المقدمتين مع كلية الصغرى او اختلافهما مع كلية

احداهما فاشار بقوله من عموم موضوعية الاوسط الى كلية الصغرى لان

الاوسط موضوع في صغرى هذا الشكل وبقوله مع ملاقاته للاصغر او حمله

على الاكبر الى ايجاب المقدمتين فان ايجاب الصغرى يفهم من قوله ملاقاته

للاصغر بالفعل كما عرفت وايجاب الكبرى من قوله او حمله على الاكبر وهو

عطف على قوله ملاقاته معناه انه لا بد من عموم موضوعية الاوسط

مع ملاقاته للاصغر او حمل الاوسط على الاكبر ولقائل ان يقول لو جاء المصنف

بالواو مكان او الفاصلة بدل او الفاصلة وقال وحمله على الاكبر لكان صوابا

لانه يفهم من عبارة المصنف ان ايجاب احد المقدمتين فقط شرط وليس

كذلك لان ايجابهما معاً شرط لا ايجاب احدهما فقط وايضاً لقائل

ان يقول لو قال واثباته على الاكبر لكان اولى اذ الحمل عند المنطقيين اعم

من ان يكون ايجاباً او سلباً ولذا قيل المقصود هو الايجاب فقط وايضاً

لقائل ان يقول يلزم من ذلك ان يكون لفظ بالفعل زائدة اذ لا دخل له

في الشكل الرابع فان الايجاب بالفعل لا شرط في هذا الشكل اصلاً بل

الايجاب فقط شرط فيه **واما بيان الثاني**

فهو انه قد علم من قبل انه لا بد في الشكل الثاني من اختلاف المقدمتين

في الكيف وكلية الكبرى وهذا هو الشرط بحسب الكيفية والكمية وقد مر ان

الاوسط فيه محمول للطرفين معاً فالموضوع هو الاصغر والاكبر فاشار الى كلية

بخلاف الاثبات فانه الايجاب فقط

الكبرى لقوله لابد من عموم موضوعية الاكبر فان الاكبر موضوع في كبرى هذا الشكل
وبه ايضا اشار الى البعض الاخر من شروط الشكل الرابع اعنى كلية احداهما على تقدير اختلاف
المقدمتين فان الاكبر موضوع في كبرى هذا الشكل ايضا فاشار به الى كلية كبراه ولقايل
ان يقول الشرط كلية احداهما لا كلية الكبرى فقط الا ان يقال اشار الى كلية الصغرى
ايضا في هذا الشكل بقوله من قبل من عموم موضوعية الاوسط واشار الى اعتبار
الاخرى من كليتهما بلفظ اما ولكنه جبر بان هذا الاسلوب لهذه الفايدة خروج عن
القانون واشار الى الاختلاف المعتبر في الشكل الثاني والرابع بقوله مع اختلاف
في الكيف وقوله مع تنافي نسبة وصف الاوسط الخ اشار الى شرط الشكل الثاني
بحسب الجهة وبيانه انه اشترط فيه امران كل منهما احد الامرين الاول صدق الدوام
على الصغرى بان يكون ضرورية او دائمة او يكون الكبرى من القضايا الست المنعكسة
السوالب والثاني استعمال الممكنة الا مع الضرورية او مع الكبريين المشروطتين
فنقول اذا كانت الصغرى احد الدائمتين فالكبرى احد القضايا المعتبرة في الموجهات
الثلاث عشرة من جملتها الممكنة واشترطنا انها لا تستعمل الا مع الضرورية المطلقة
ولا تكون الممكنة الموجبة او السالبة منافية للضرورية المطلقة الموجبة او السالبة
ونقول ايضا اذا كانت الصغرى غير الدائمتين بل يكون من القضايا الاحدى
عشرة الباقية فلا بد ان يكون الكبرى من القضايا الست المذكورة ومن جملة القضايا
الباقية الممكنة فاذا استعملت مع الكبرى الضرورية او مع المشروطتين بناء
على الشرط الثاني يحقق التنافي ايضا فقوله مع تنافي نسبة وصف الاوسط
الخ اشارة الى ما ذكرنا لكن لقايل ان يقول قوله مع منافاة كلي عام فالمعنى انه لا بد
مع منافاة نسبته مطلقا وفي جميع الصور وح لا يستقيم لان من صورها المنافاة

ان يكون الصغرى

ان تكون الصغرى موجبة والكبرى ايضا ولا منافاة بينهما من حيث الجهة الا

ان يقال الصغرى والكبرى في هذا الشكل مختلفتان الكيفية ولا اشتراك بين

الضرورية الموجبة وبين السالبة منافاة في شيء وهو انه لا منافاة

بينهما من حيث الجهة ضرورة ان الضرورة جهة واحدة وكلامنا انما

هو في الجهة فقط الا ان يدعى ان هذا مبني على العرف او يقال العبارة

مطلقة لا مستغرقة وعنه تامل ايضا **فان قلت** يمكن ان يكون

معنى قوله مع منافاة انه لا بد ان تكون الكبرى منافية للصغرى بالايجاب

والسلب وفي بعض الصور بالجهة ايضا **قلت** فيه قصور عظيم

اذ يلزم من ذلك ان يخرج بالاختلاف في المقدمتين في الكيف مرتين و

حمل هذا اللفظ على هذا المعنى مستبعد جدا وبالجملة فالشرط الثاني

وهو عدم استعمال الممكنة الا مع الضرورية او مع الكبرى المشروطتين

يستنبط منه بلا كلفة لان الممكنة تنافي او تناقض الضرورية المطلقة

والمشروطتين كما تقرر في بحث التناقض فنسبة وصف الاوسط الى

وصف الاكبر منافي لنسبة وصف الاوسط الى ذات الاصغر ومناقض

له **فان قلت** لم قال مع منافاة ولم يقل مع مناقضة

قلت لان الممكنة ليست نقيض المشروطتين في الاصطلاح

فان نقيض المشروطة العامة الحينية الممكنة ونقيض المشروطة

الخاصة اما الحينية الممكنة المخالفة او الدائمة الموافقة بل نقيض الضرورية

المطلقة فقط كما مر في باب التناقض مع انها منافية للمشروطتين

ومستحيلة الاجتماع فاتى بلفظ المنافاة لتشمل الجميع سواء كان معهما

السافرض المصطلح ايضا كما في الممكنة مع الضرورية اولم يكن كما في غيرها واما
الشرط الاول وهو دوام الصغرى او انعكاس سالبة الكبرى فاستنباطه
عنها مشكل فكتبنا ما لتنكشف لك جلية الحال فان خطر على قلبك شيء فاضممه
اليه تم لقابل ان تقول كان الواجب على المصنف ان يحذف لفظة اما من
عموم موضعيه الاوسط ومن قوله واما من عموم موضعيه الاكبر
لانه بصدد عد الاشكال الاربعة اربعتها على ما يفهم من قوله وضابطة
شرايط الاربعة ولا شك انه لا بد فيها من هذه الشروط بجمعها لا ببعضها
فذكرها يكون مضرا لاشعارها الى اعتبار بعضها في الاربعة لا كلها
مثلا اذا اردنا ان نجمع شروط الصلوات والزكاة والصوم والحج
معا فيجب ان نقول وضابطة شرايط الاربعة انه لا بد من الوضوء
والنصاب وعدم الاكل والاستطاعة بايراد الواو والدالة على الجمعية
وان قلنا وضابطة شرايط الاربعة انه لا بد اما من الوضوء والنصاب
بلفظة اما واو لكان غلطا قطعا فالغرض يجب ان يذكر بلفظ اما واو في عد
شروط الشكل الثاني بحسب الجهة وفي عد شروط الشكل الرابع لا عبرة
على ما تقرر من قبل حيث عد الشروط تفصيلا لكن لا بهذه الطريقة
كما لا يخفى **فان قلت** هذه قضية مانعة الخلو قد تركبت من
صادقتين وهم يوردون لفظة اما واو فيهما كقولهم زيد اما لا شجر
واما لا حجر على ما وشحوا بها كتبهم **قلت** هذا بالحقيقة توسيع المجال
الاعتراض وتسليم له فان زيد لا شجر ولا حجر معا فيجب ان تذكر الواو
الواصلة فاذا قد عرفت ما فصلناه لك مفصلا فاعلم ان حاصل معنى

ومحمل شرحهما ان الضابط الذى يندرج فيه جميع شرائط انتاج الاشكال الاربعة باسرها ويستنبط منه تفصيلها ما عدى شرائط الشكل الرابع بحسب الحصر فانه لما سكت عنها فى السابق لم يشر اليها فى الضابط أنه لا بد اما من كلية مقدمة يكون الاوسط فيها موضوعا وهى كبرى الشكل الاول وصغرى الشكل الثالث وكبراه معا وصغرى الشكل الرابع مع ملاقاة الاوسط للاصغر بالفعل كما فى الشكل الاول والثالث او مع حمل الاوسط على الاكبر وايجابه ايضا كما فى الشكل الرابع واما من كلية مقدمة يكون الاكبر فيها موضوعا وهى كبرى الشكل الثانى والرابع مع الاختلاف فى الكيف اما مطلقا كما فى الشكل الثانى او مع تقييد وهو عدم ايجاب المقدمتين مع كلية الصغرى كما فى الشكل الرابع ومع منافاة نسبة وصف الاوسط الى وصف الاكبر لنسبة وصف الاوسط الى ذات الاصغر فقوله الى وصف متعلق بقوله منافاة وقوله الى ذات متعلق بقوله لنسبة وانما وصف الاوسط والاكبر بالوصف وقيد الاصغر بالذات لان الاصغر هو موضوع المطلوب فلا يكون الا الذات بخلاف الاوسط والاكبر فانهما وصفا كما حقق فى موضعه **هذا** ما حطر ببالى فى شرح هذا المقام من غير مراجعة الى كتاب احد فان فاض عليك شىء فلا تبغ بالاصطلاح فانه من شروط اخوان الصفا ومكارم خلان الوفا **ثم بعد الفراغ** من القياس الاقترانى المركب من الحمليات الصرفة شرع فى القياس

الاقترانى المركب من الشرطيات فقال وصل الشرطى الحملى من القياس الاقترانى والقياس الاقترانى المركب من القضية الشرطية ما يكون مشتملا

على مقدمة شرطية سواتركبت من الشرطيات الصرفة او منها ومن الحملية معا

وهو منقسم الى خمسة اقسام لانه اما ان يتركب من متصلتين كقولنا ان

كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وكلما كان النهار موجودا فالارض

مضيئة ينتج ان كانت الشمس طالعة فالارض مضيئة او منفصلتين كقولنا

كل عدد اما زوج واما فرد وكل زوج اما زوج الزوج او زوج الفرد

ينتج كل عدد اما فرد او زوج الزوج او زوج الفرد او حملية ومتصلة

كقولنا كلما كان هذا الشيء انسانا فهو حيوان وكل حيوان جسم ينتج كلما كان

هذا الشيء انسانا فهو جسم او حملية ومنفصلة كقولنا كل عدد اما فرد او منقسم

متساويين وكل منقسم متساويين زوج ينتج كل عدد اما فرد او زوج

او متصلة ومنفصلة كقولنا كلما كان هذا الشيء انسانا فهو حيوان وكل

حيوان اما ابيض او اسود ينتج كلما كان هذا الشيء انسانا فهو اما

ابيض او اسود وتنعقد فيه اى في القياس الشرطي المركب من هذه الانواع

الاشكال الاربعة وفي تفصيلها طول لا يليق بهذا المختصر ولما

فرغ المصنف عن بيان القياس الاقتراني مع قسميه اراد

الشروع في القياس الاستثنائي فقال فصل القياس الاستثنائي

ينتج من المتصلة وضع المقدم وهو ينتج عين التالي والا لزم انفكاك

اللازم عن الملزوم فيبطل اللزوم ايضا كقولنا ان كانت الشمس طالعة

فالنهار موجود لكن الشمس طالعة ينتج النهار موجود وكذلك ينتج

رفع التالي وهو ينتج رفع المقدم والا لزم وجود الملزوم بدون اللازم

فيبطل اللزوم ايضا كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن

اعلم انا اذا وضع ... الاثبات والرفع ... وضع المقدم ... ينتج التالي ...

النهار ليس بموجود لانه يمنع الشمس لست بطالعة ولا ينتج العكس اى لا ينتج

استثنا نقيض المقدم نقيض التالي ولا استثنا عين التالي عين المقدم لجواز

ان يكون التالي اعم من المقدم فلا يلزم من وجود اللازم وجود الملزوم

ولا من عدم الملزوم عدم اللازم والحقيقيه بالجر عطف على قوله المتصلة اي

الاستثنائي من المنفصلة الحقيقية وضع كل واحد من جزئيها نقيض

الاخر لامتناع الجمع بينهما كقولنا العدد اما زوج او فرد لكنه زوج فليس

بفرد او لكنه فرد فليس بزوج كمانعة الجمع فان وضع كل من جزئيها ينتج

نقيض الاخر لامتناع الجمع بينهما ولا ينتج رفعه شيئا كقولنا هذا الشي

اما شجر او حجر لكنه شجر فليس بحجر لكنه حجر فليس بشجر ورفعه بالرفع عطف

على قوله وضع كل اى الحقيقية ينتج رفع كل جزء من جزئيها ايضا عين الاخر

لامتناع الخلو عنهما كقولنا العدد اما زوج او فرد لكنه ليس بزوج فهو فرد

لكنه ليس بفرد فهو زوج كمانعة الخلو فان رفع كل من جزئيها ينتج عين

الاخر ولا ينتج وضعه كقولنا المبنى اما ان يكون مبنيا لاصل او وقع غيره

مركب لكنه غير مناسب فهو غير مركب او لكنه ليس غير مركب فهو غير مناسب

ولما فرغ المصنف عن ابحاث قياس الاقتراني والاستثنائي

شرع في قياس الخلف مما هو مركب من الاقتراني والاستثنائي فقال وقد يخص

باسم قياس الخلف ما يقصد به قوله ما يقصد به مفعول ما لم يسم فاعله

وهو يخص اثبات المطلوب بابطال نقيضه اى بسبب ابطال نقيضه

ولنوضحه بمثال ان نقول لو لم يصدق قولنا كل ج ب بالفعل لصدق قولنا

بالضرورة ليس بعض ج ب بالفعل فيصدق في عكسه بعض ب ج بالفعل ثم يستدل على هذا العكس

ومستثنى عين التالي ... ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه حيوان ... فلا يلزم ... [illegible]

فانه مبالغ ليس بانسان فهو حيوان لكنه ليس بانسان ... ولا يلزم من قوله لكنه ليس بانسان فهو ليس بحيوان ... [illegible]

اسمه موقوف الحقيقية المانعة الجمع والخلو ... اى اثبات كل واحد منها ... [illegible]

... لكنه زوج اى فرد ... اما زوج او فرد ... وليس بزوج وكذلك ... فليس بفرد وليس بزوج ... [illegible]

لقياس الخلو هكذا لو لم يصدق عليه هذا العكس على تقدير صدق الاصل الصدق بعضه مع الاصل ينتج مقدمة منفصلة حاصلها لو لم يصدق مطلوبنا وهو بعض ب ج بالفعل لصدق لا شي من ب ج دائما مع قولنا كل ج ب بالفعل صدق لا شي من ج ج دائما وهذا قياس اقتراني من منفصلتين ينتج لو لم يصدق

بعض ب ج بالفعل لصدق لا شي من ج ج دائما ثم تجعل هذه النتيجة مقدمة من القياس الاستثنائي ونقول لو لم يصدق بعض ب ج بالفعل لصدق لا شي من ج ج دائما لكن التالي باطل فالمقدم مثله فقد انتفى عدم صدق بعض ب ج بالفعل فتعين صدقه فقد حصل المطلوب بطريق الخلو من قياسين اقتراني واستثنائي على ما اشار اليه بقوله **ورجعه** اى الخلو **الى** قياس **استثنائي و** قياس **اقتراني** كما اوضحناه **ولما فرغ المصنف** من تقسيم الاشرف من اقسام الحجة وهو القياس باقسامه وابحاثه شرع في القسمين الاخرين فقال **فصل الاستقراء تصفح** الجزئيات اي تتبعها **لاثبات حكم كلي** كما اذا تصفحنا جزئيات الحيوان فوجدنا كلا منها يحرك فكه الاسفل عند المضغ فحكمنا ان كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ **واعلم** ان الاستقراء لا يفيد اليقين لجواز وجود جزئي لم يستقرأ ويكون حكمه مخالفا لما استقرئ كالتمساح في مثالنا هذا على ما قيل **والتمثيل بيان مشاركة جزئي لآخر** اي جزئي آخر **في علة الحكم ليثبت فيه** الحكم اى في الجزئي الاول كما يقال النبيذ مسكر فهو حرام كالخمر فانه حرام للاسكار وهذه العلة موجودة في النبيذ فيكون حراما **والعمدة في طريقه** اى المعتمد عليه في طريق التمثيل وكونه سببا لثبوت الحكم



فى المحى الاول الدوران والترديد اما الدوران فهو اقتران الشيء بغيره وجودا وعدما كما يقال الحرمة دايرة مع الاسكار وجودا وعدما كما يقال اما وجودا فكما فى الخمر واما عدما فكما فى الماء مثلا والدوران علامة كون المدار علة للداير فالاسكار علة الحرمة واما الترديد فهو ايراد اوصاف الاصل وابطال بعضها ليتحصر العلة فى الثانى كما يقال فى علة الحرمة اما الاسكار او السيلان والثانى باطل لان الماء سيال وليس بحرام فتعين الاول ولما فرغ المصنف عن ابحاث صور الاقيسة اراد ان يشرع فى مباحث موادها فانه كما يجب على المنطقى النظر فى صور الاقيسة كذلك يجب عليه النظر فى موادها حتى يمكنه الاحتراز عن الخطا فى الفكر من جهتى الصورة والمادة فقال خاتمة اى هذه خاتمة لمباحث القياس

القياس اما برهانى وهو ما يتالف من اليقينيات واليقين هو التصديق اعتقاد الشيء بانه كذا مع اعتقاده بانه لا يمكن ان يكون الا كذا اعتقادا مطابقا لنفس الامر غير ممكن الزوال فبالقيد الاول يخرج الظن وبالثانى الجهل المركب وبالثالث اعتقاد المقلد واصولها الاوليات وهى قضايا يحكم فيها العقل بمجرد تصور الطرفين بلا توقف على شيء اصلا كقولنا الواحد نصف الاثنين والكل اعظم من الجزء والمشاهدات وهى قضايا يحكم فيها الحس فان كان الحس حس الظاهر يسمى حسيات كالحكم بان الشمس مضيئة وان كان الحس حس الباطن سميت وجدانيات كالحكم بان لنا خوفا او غضبا

والتجربيات وهي قضايا يحكم فيها العقل بسبب تكرار المشاهدة مرة بعد اخرى كقولنا شرب السقمونيا مسهل للصفراء والحدسيات وهي قضايا يحكم فيها العقل بواسطة المشاهدة ولكن بلا تكرار كقولنا نور القمر مستفاد من الشمس فان هذا الحكم بواسطة مشاهدة تشكلاته المختلفة بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس قربا وبعدا والمتواترات وهي ما يحكم فيها العقل بواسطة السماع عن جمع كثير لا يجوز العقل توافقهم على الكذب كقولنا محمد صلى الله عليه وآله وسلم نبي ومكة موجودة والفطريات وهي القضايا التي يحكم فيها العقل لا بمجرد تصور الطرفين بل بواسطة لكنها تكون مع هذه القضايا ولا تغيب عن الذهن عند تصورها كقولنا الاربعة زوج فان من تصور الاربعة والزوج وتصور الانقسام لمتساويين معهما في حال الحكم حكم بان الاربعة زوج وهذه ايضا تسمى قضايا قياساتها معها ثم القياس البرهاني اما لمي او اني لانه ان كان الاوسط مع عليته اي كونه علة للنسبة اي نسبة الاكبر الى الاصغر في الذهن علة بالنصب على انه خبر كان اي الحد الاوسط لا بد ان يكون علة لنسبة الاكبر الى الاصغر في الذهن فان كان مع ذلك علة لها في الواقع ايضا فلمي اي فهذا البرهان هو البرهان اللمي لانه يعطي اللمية والعلية في الذهن والخارج كقولنا هذا متعفن الاخلاط وكل متعفن الاخلاط محموم فهذا محموم فكما انه علة لثبوت الحمى في الذهن كذلك هو علة لثبوت الحمى في الخارج والا اي وان لم يكن كذلك بل لا يكون علة للنسبة

لنسبته الى ... لم ... ثبوت ... الاوسط ... متعفن الاخلاط ... الاوسط

الا في الذهن فقط فاني اى والبرهان هو البرهان الاني لانه يفيد ابتة
النسبة اى تحققها في الخارج دون لميتها كقولنا زيد محموم وكل محموم
متعفن الاخلاط فزيد متعفن الاخلاط فان الاوسط وهو الحمى علة لثبوت
تعفن الاخلاط في الذهن وليس علة لها في الخارج بل الامر بالعكس
فان التعفن علة للحمى واما جدلي عطف على قوله اما برهاني والقياس
الجدلي يتألف من القضايا المشهورات والمسلمات اما المشهورات فهى قضايا
تشتهر فيما بين الناس كقولنا العدل حسن والظلم قبيح وهى تختلف بحسب
اختلاف الاذهان والدهور والامكنة والعروف فكثيرا ما يكون عند قوم
قضية مشهورة لا تكون مشهورة عند آخرين لاختلاف عاداتهم واما
المسلمات فهى قضايا تسلم من الخصم ويبنى عليها الكلام لالزام الخصم
سواء كانت مسلمة فيما بينهما خاصة او بين اهل علم كتسلم الفقهاء مسايل
اصول الفقه ثم الغرض من الجدل الزام الخصم واقناع من هو قاصر عن
ادراك مقدمات البرهان واما خطابي يتألف من القضايا المقبولات
والمظنونات اما المقبولات فهى قضايا تؤخذ ممن يعتقد فيه كعالم او ولي
واما المظنونات فهى قضايا يحكم فيها حكما راجحا
مع تجويز نقيضه كقولنا فلان يطوف بالليل وكل من يطوف بالليل فهو سارق
والغرض من الخطابة ترغيب الناس فيما ينفعهم في امور معايشهم ومعادهم
كتهذيب اخلاقهم وحثهم على الخيرات والنهى عن المنهيات واما شعري يتألف
من القضايا المخيلات وهى قضايا تخيل بها فتتأثر النفس منها قبضا
او بسطا فتنفر او ترغب كما اذا قيل العسل مرة مقيئة صفراوية والخمر

سيالر والعرض من القياس الشعري انفعال النفس بالترغيب والترهيب ويزيد
في ذلك لو كان الشعر على وزن حسن وصوت جيد واما السفسطي
تتالف من القضايا الوهميات والمشبهات اما الوهميات فهي قضايا
كاذبه في الواقع يحكم بها الوهم في غير المحسوسات كقولنا كل موجود فهو
مشار اليه فان الوهم يحكم بها وهو كاذب في الواقع على ما تقرر
في موضعه اصول الدين واما المشبهات فهي القضايا الكاذبه
الشبيهه بالصادقه كقولنا للفرس المنقوش على الجدار هذا فرس وكل فرس
صهال فهذا صهال والغرض منه تغليط الخصم واسكاته واعلم
ان سوفا بلغة اليونانيين اسم العلم واسطا اسم للغلط فسوفسطا
معناه العلم الغلط والسفسطه لفظ مشتقه منه واما السفسطي
فهو منسوب اليه قياسا للنسبه فصل اجزاء العلوم ثلاثه الاول
الموضوعات وهي التي يبحث في العلم عن اعراضها الذاتيه وموضوع
العلم قد يكون امرا واحدا كالعدد للحساب وقد يكون امورا متعدده
لكن بحيث يشاركها في امر واحد اي تلاحظ لها جهة وحدة كموضوع
هذا الفن فانه المعلومات التصوريه والتصديقيه من حيث الايصال
الى المجهول وهذا هو جهة وحدتها والثاني المبادي وهي
اما مبادي تصوريه او تصديقيه اما التصوريه فهي حدود الموضوعات
اي تعاريفها كتعريف المعلوم التصوري او التصديقي وكتعريف الكلمه
واجزائها بالجر عطف على قوله الموضوعات اي تعاريف اجزاء الموضوعات
ان كان للموضوع جزء وتعاريف اعراضها اي اعراض الموضوعات

وهي المحمولات

المحمولات

وهي المحمولات كتعريف الاعراب الذي يعرض للكلمة **و** اما المبادي التصديقية

فهي **مقدمات** اي قضايا وهي على ثلاثة اقسام **الاول** العلوم المتعارفة

وهي قضايا بديهية بنفسها واشار اليها المصنف بقوله **بينة** اي بديهية

كقولنا في علم الهندسة المقادير المساوية لشي واحد متساوية **الثاني**

الاصول الموضوعة وهي قضايا غير بديهية اذعن المتعلم بها بحسن ظن

لاحتياجه اليها في العلم كقولنا لنا ان نصل بين نقطتين بخط مستقيم

الثالث المصادرات وهي قضايا اخذها المتعلم بالانكار

والشك كقولنا لنا ان نعمل باي بعد وعلى اي نقطة شئنا دايرة

والى هذين القسمين اشار بقوله **او ماخوذة** اي مقدمات ماخوذة

في العلم **تبنا عليها قياسات العلم و** **الثالث** **المسايل**

وهي قضايا تطلب في العلم وللمسايل موضوعات ومحمولات **وموضوعها**

موضوع العلم بعينه كقولنا كل كلام اما ان يذكر فيه المبتدي او لا المسند

فان الكلام موضوع لعلم النحو على ما قيل **او نوع منه** اي نوع من الموضوع المطلق

كقولنا كل اسم فهو معرب او مبني **او عرض ذاتي له** اي لموضوع العلم كقولنا

البنا سببه المشابهة او سببه عدم التركيب فان البنا عرض ذاتي للكلمة

التي هي موضوع العلم **او مركب** بان يكون موضوع المسئلة مركبا من موضوع

العلم وعرضه الذاتي كقولنا كل كلمة معربة منصرفة او غير منصرفة فالكلمة

هي موضوع العلم قد اخذت في هذه المسيلة مع الاعراب الذي هو عرض

ذاتي لها او يكون مركبا من نوع موضوع العلم وعرضه الذاتي كقولنا

كل اسم معرب اما معرب بالحرف او بالحركة فالاسم نوع من موضوع العلم

ضوع

ثم اعلم

وقد لحن في المسيلة مع كونه معربا والاعراب عوض ذاتي له ان المقصد من ايراد هذه الامثلة الايضاح سواء طابق الواقع ام لا فان التمثيل يحصل بمجرد الفرض فان طابق الواقع فذاك وان لم يطابق فلم يضر

واما محمولاتها اى محمول المسايل فهي امور خارجة عنها اى عن موضوعاتها لاحقة لها لذاتها بالرفع في لاحقة صفة بعد صفة لقوله امور اي محمولات المسايل امور خارجة عن الموضوعات عارضة لها لذواتها اى لذات الموضوعات بلا واسطه امر اجنبي من ذات الموضوع كالتعجب العارض للانسان بواسطه انه انسان

واعلم ان هذا الكلام من المصنف اشارة الى تعريف الاعراض الذاتيه فلا عراض الغريبه فالعوارض الذاتيه ما يعرض للشي لذاته او لما يساويه سوا كان جزءا له او خارجا عنه اما العارض لذاته فكالتعجب العارض لذات الانسان واما العارض للجزء المساوي فهو كالضحك العارض له بواسطة التعجب فان التعجب خارج مساو للانسان والعوارض الغريبه ما لا يكون كذلك بل يكون بواسطة جزئيه الاعم كالحركة بالارادة العارضة للانسان بواسطة انه حيوان او بواسطة المباين كالحرارة العارضة للماء بسبب النار وهي مباينة للماء الى غير ذلك مما لا يليق تفصيله بالكتاب وقد يقال اى كما يقال المبادى على ما ذكر من قبل وتسمى مبادي العلم كما هو مشهور كذلك يقال لما يبدى به قبل المقصود وتسمى مبادي الكتاب وهو اصطلاح غريب وبهذا المعنى يشمل جميع ما ذكر من قبل وكذا يشمل الخطبة والبسملة وما يتوقف عليه الشروع اعني المقدمات وكما يقال

الحواشي: فكما دراك المعقولات العارض للانسان بواسطة النطق واما العارض للخارج المساوي ... صح

المقدمات

50

المقدمات على ما يتوقف عليه اصل الشروع كذلك يقال لما يتوقف عليه الشروع

بوجه للخبير اي البصيرة ووفور الرغبة كتعريف العلم وبيان غايته وموضوعه

على ما ذكرنا في مقدمة الكتاب وبهذا المعنى تكون المقدمة اعم من المعنى الاول

فان قلت ما الفرق بين المقدمة والمبادي وما النسبة بينهما

قلت قد ذكر جدنا وشيخنا الجنبدي قدس سره في مقاليد العلوم

انه ذهب بعضهم الى انه لا فرق بينهما وقيل بينهما مباينة اذ المقدمة ما يتوقف

عليه العلم من جهة الشروع والمبادي ما يتوقف عليه مطالبة في الكتاب

وقيل ~~المطلقة~~ المقدمة اعم مطلقا لانها ما يتوقف عليها المسايل بواسطة وغير واسطة

والمبادي بلا واسطة انتهى وكان القدما قبل الشروع في المقاصد يذكرون

ما يسمونه الرؤوس الثمانية ويسمونه المقدمات ايضا وكان هذه الذكر منهم

ايضا اشارة الى انها ما يتوقف عليها الشروع بالبصيرة وانها نعين الطالب

في تحصيل العلم كما لا يخفى وانما يسموها الرؤوس الثمانية اما لانها

تذكر في الاوايل قبل الشروع في المسايل او لان كلا منها بمنزلة الرأس

في الفضايل الاول الغرض اي يبينون الغرض من هذا العلم اي الذي

هو العلة الباعثة للاقدام على الفعل على المحقق في موضعه لئلا

يكون النظر عبثا والعبث فعل لم يتصور فيه غرض وهذا مثل ان يقول

قبل الشروع في المقصد الغرض من النحو والصرف التمييز بين الكلام

الصحيح والفاسد والغرض من المنطق العصمة عن الخطا في الفكر

فان من شرع في المنطق ولم يتصور له فايدة يكون فيه عبثا الثاني

المنفعة وهي ما يسعى له اي يتشوقه الكل طبعا من الخواص

والعوام والمنتهي والمبتدي ليتنشط للطلب وتحمل المشقة بالجر عطف

على قوله للطلب اي ليتنشط للطلب وتحمل المشقة فالفرق بين المنفعة والغرض

ان المنفعة غاية لكل من الطالبين من المبتدي والمنتهيين مثل ان يقال

منفعة المنطق المقدرة على تحصيل العلوم كلها ومنفعة النحو انه تتوقف عليه

حسن الكلمات المفردات والمركبات وان الغرض للخواص وحدهم مثل ان يقال

الغرض من المنطق ان تعصم الذهن عن الخطأ في الفكر والغرض من النحو ان تعصم

الانسان عن الخطأ في اللفظ المعرب والمبني الثالث التسمية وهو عنوان العلم

اي كان يورد في اوله ليكون عنده اجمال ما تفصله مثل ان يقال في اول الكتاب

انه مشتمل على مقدمة وثلاث مقالات وخاتمة المقدمة في كذا والمقالة في كذا

والحاصل ان التسمية ما سموه فهرست الكتاب هذا ما يتبادر من عبارة

المتن والاولى ان يقال هي بيان وجه التسمية وهو مناسب للمعنى

اللغوي ايضا مثل ان يقال انما سمي هذا العلم علم المنطق لان ظهور القوة

المنطقية انما تحصل بسببه واما الفهرسة فهي في الرأس السابع اعني القسمة

فتأمل الرابع المولف اعني مصنف الكتاب ومدون العلم مثل ان يقال مدون

النحو هذا هو امير المومنين علي عليه السلام والكلام ومدون

المنطق هو ارسطو ليسكن قلب المتعلم فانه يختلف باختلاف المصنفين والمدونين

الخامس من اي علم هو اي من اي علم متعلق باللفظ او بالمعنى وانه علم آلي

او غير آلي الى غير ذلك مثل ان يقال المنطق هو اشرف العلوم الالهية ومثل ما يقول

المصنف في اول القسم الثاني هذا قسم الكلام من التهذيب لتطلب فيه ما يليق

ويناسبه لان الطالب للمنطق تصحيح الالفاظ والكلمات بل انه يطلب من النحو

الاولى

السادس في اي مرتبة هو ليقدم ذلك على ما يجب تقديمه عليه ويؤخر عما يجب

تأخيره عنه مثلا ان يقال مرتبة المنطق ان يقرأ بعد تهذيب الاخلاق وتقويم

الفكر ببعض العلوم الرياضية من الهندسة والحساب السابع القسمة

وهي تقسيم العلم والكتاب الى اقسام وابواب وفصول ليطلب في كل باب ما يليق

ويختص به كما قال المصنف تعيين ذلك في اول القسم الثاني وعلى التنبيه وقام التبويب

الثامن الانحاء التعليمية اي يجب ان يبين في اول الكتاب او العلم الطرق المز

في التعاليم لانه يريد للمتعلم بصيرة وخبرة للكلام واطلاعا على مسالك الكتاب

المرام وهي اي الانحاء التعليمية التي يجب الاشارة اليها في اوائل الكتاب اربع

اي تكثير المعرفات لمنه ام ما السبعة لانها المقصد الاقصى من العلوم بالنسبة الى الرسل

اول التقسيم اعني التكثير من فوق الى اسفل وهو كتقسيم الجنس

كالحيوان الى الانواع كالحيوان الناطق والحيوان الصاهل والحيوان الناهق

ثم تقسيم النوع الى الاصناف ثم تقسيمها الى الاشخاص وكتقسيم الكلي الى الجنس

والنوع والفصل والخاصة والعرض العام ثم تقسيم كل منهما الى اقسام اخر

وهكذا ما فصل في بعضها والثاني التحليل عكسه اي التحليل

عكس التقسيم وهو التكثير من اسفل الى فوق مثل ان يقال الشخص اما شخص

الرومي او شخص الهندي والصنف اما صنف الحيوان الناطق او صنف الحيوان

غير الناطق والحيوان الناطق نوع من الحيوان فتامل والثالث

التحديد وقد فسره بقوله فعل الحد وهو ما يدل على كنه الشيء مفصلا

والرابع البرهان وقد فسره بقوله اي الطريق الى الوقوف والاطلاع

على الحق والعمل اي ما البرهان بان يقال في اول الكتاب مثلا عليكم بالبرهان

فانه يفيد اليقين لا الغير فانه يفيد الظن ولا عبرة له وهذا اي القسم الرابع

بالمقاصد اى المسايل المقصوده فى الكتاب أشبه اى مشابهه هدى القم

مع المسايل الكثيرة الاقسام الاخر بعينها وذلك لان احتياج المسايل التى اشتد

حيث يطلب فيها اليقين لانه هو المقصد الاقصى من العلم والمطلب الاعلى من الكتاب

ولانه اثبت من البواقى لغلبة تطرق الزوال لمحالها والله اعلم

بالصواب وهذا اخر ما اوردناه من شرح الكلام

فى التهذيب سايلا من الله سبحانه وتعالى

ان يجعله نافعا لى ولساير الطالبين

والحمد لله رب العالمين

والصلوة والسلام على

سيدنا محمد واله

وسلم تسليما

كبيرا

قرئنا فى هذه النسخة بالكمال على سيدى الفاضل المدقق الفهامة حبر الخاتمة وسيد الاخيار امام

المعقول والمنقول الحى [illegible]

كتاب اثير الدين الابهري المعروف

بايساغوجي في المنطق

كما فاه الله بما هو اهله

امين

تمت على

شرح القاضي زكريا

وصلى الله على سيدنا محمد

وعلى آله وسلم تسليما

امين

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

نحمد الله على توفيقه ونسأله هداية طريقه ونصلي

على محمد وعترته أجمعين أما بعد فهذه رسالة

في المنطق أوردنا فيها ما يجب استحضاره لمن يبتدي

في شيء من العلوم مستعينا بالله تعالى إنه مفيض الخير

والجود ايساغوجي اللفظ الدال بالوضع على تمام

ما وضع له بالمطابقة وعلى جزئه بالتضمن إن كان

له جزء وعلى ما يلازمه في الذهن بالالتزام كالانسان

فإنه

فَإِنَّهُ يَدُلُّ عَلَى الْحَيَوَانِ النَّاطِقِ بِالْمُطَابَقَةِ وَعَلَى

أَحَدِهِمَا بِالتَّضَمُّنِ وَعَلَى قَابِلِ الْعِلْمِ وَصَنْعَةِ

الْكِتَابَةِ بِالْأَلْتِزَامِ ثُمَّ اللَّفْظُ إِمَّا مُفْرَدٌ وَهُوَ الَّذِي

لَا يُرَادُ بِالْجُزْءِ مِنْهُ دَلَالَةٌ عَلَى جُزْءِ مَعْنَاهُ كَالْإِنْسَانِ

وَإِمَّا مُؤَلَّفٌ وَهُوَ الَّذِي لَا يَكُونُ كَذَلِكَ كَرَامِي الْحِجَارَةِ

وَالْمُفْرَدُ إِمَّا كُلِّيٌّ وَهُوَ الَّذِي لَا يَمْنَعُ نَفْسُ تَصَوُّرِ مَفْهُومِهِ

عَنْ وُقُوعِ الشَّرِكَةِ فِيهِ كَالْإِنْسَانِ وَإِمَّا جُزْئِيٌّ

وَهُوَ الَّذِي يَمْنَعُ تَصَوُّرُ مَفْهُومِهِ ذَلِكَ كَزَيْدٍ عَلَمًا

والكلي اما ذاتي وهو الذي يدخل في حقيقة جزئياته

كالحيوان بالنسبة الى الانسان والفرس واما عرضي

وهو الذي يخالفه كالضاحك بالنسبة الى الانسان

والذاتي منها اما مقول في جواب ما هو بحسب الشركة

المحضة كالحيوان بالنسبة الى الانسان والفرس وهو

الجنس ويرسم بانه كلي مقول على كثيرين مختلفين

بالحقائق في جواب ما هو واما مقول في جواب ما هو

بحسب الشركة والخصوصية معا كالانسان بالنسبة

الى زيد

إلى زيد وعمرو وبكر وهو النوع ويرسم بأنه كلي

مقول على كثيرين مختلفين بالعدد دون الحقيقة

في جواب ما هو وإما غير مقول في جواب ما هو

بل مقول في جواب أي شيء هو في ذاته وهو الذي

يميز به الشيء عما يشاركه في الجنس كالناطق

بالنسبة إلى الإنسان وهو الفصل ويرسم

بأنه كلي يقال على الشيء في جواب أي شيء هو في ذاته

وأما العرض فإما أن يمتنع انفكاكه عن الماهية

واحترز به عن الجنس والنوع والعرض عن الفصل لانهما لا يقال في جواب ما هو التام اهـ

ليخرج الجنس والنوع اذ يقال في جواب ما هو لا اي شيء هو والعرض العام اذ لا يقال في جواب اصلا

ليخرج الخاصة اذ يقال في جواب اي شيء هو في عرضه

اذا دخلت عليه ثابر الحكايات

فهو العرض اللازم أو لا يمتنع وهو العرض المفارق

وكل واحد منهما إما أن يختص بحقيقة واحدة

فهو الخاصة كالضاحك بالقوة والفعل للإنسان

وترسم بأنها كلية تقال على ما تحت حقيقة

واحدة فقط قولا عرضيا وإما أن يعم حقائق

فوق واحدة فهو العرض العام كالمتنفس بالقوة

والفعل للإنسان وغيره من الحيوان ويرسم بأنه

كلي يقال على ما تحت حقائق مختلفة قولا عرضيا

القول الشارح

القول الشارح الحد قول دال على ماهية الشيء

وهو الذي يتركب من جنس الشيء وفصله القريبين

كالحيوان الناطق بالنسبة إلى الإنسان وهو

الحد التام وقيل والناقص هو الذي يتركب

من جنس بعيد للشيء وفصله القريب كالجسم الناطق

بالنسبة إلى الإنسان والرسم التام وهو الذي يتركب

من جنس الشيء وخواصه اللازمة له كالحيوان

الضاحك في تعريف الإنسان والرسم الناقص

وهو الذي يتركب من عرضيات تختص جملتها

بحقيقة واحدة كقولنا في تعريف الانسان

انه ماش على قدميه عريض الاظفار بادي

البشرة مستقيم القامة ضاحك بالطبع

القضايا القضية قول يصح ان يقال لقائله

انه صادق فيه او كاذب وهي **اما حملية** كقولنا

زيد كاتب **واما شرطية** متصلة كقولنا ان كانت

الشمس طالعة فالنهار موجود واما شرطية منفصلة

كقولنا

كقولنا العدد إما أن يكون زوجا أو فردا أو الجزء

الأول من الحملية يسمى موضوعا والثاني محمولا

والجزء الأول من الشرطية يسمى مقدما والثاني

تاليا والقضية إما موجبة كقولنا زيد كاتب

أي قضية

وأما سالبة كقولنا زيد ليس بكاتب وكل واحدة

أي نافية

منهما إما مخصوصة كما ذكرنا وإما كلية مسورة

كقولنا كل إنسان كاتب ولا شيء من الإنسان بكاتب

وأما جزئية مسورة كقولنا بعض الإنسان

سور الموجبة كل والسالبة لا شيء وليس بعض
وإنما كانت ليس بعض من سورة الكلية [illegible] قد هي
[illegible] بعض بل كل [illegible] لأنه قد [illegible]
[illegible] بعض بل بعض [illegible]
[illegible] الكلية [illegible] البعض إذ المعنى [illegible]
[illegible] ٥

وبعض الانسان ليس بكاتب واما ان لا تكون كذلك

وتسمى مهملة كقولنا الانسان كاتب الانسان ليس

بكاتب والمتصلة اما لزومية كقولنا ان كانت

الشمس طالعة فالنهار موجود واما اتفاقية

كقولنا ان كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق

والمنفصلة اما حقيقية كقولنا العدد اما

ولا يجمع في العدد ان يكون زوجا وفردا ولا يخلو عنهما

زوج واما فرد وهي مانعة الجمع والخلو كما ذكرنا

واما مانعة الجمع فقط كقولنا هذا اما شجر او حجر

واما

وَأَمَّا مَانِعَةُ الْخُلُوِّ فَقَطْ كَقَوْلِنَا زَيْدٌ إِمَّا أَنْ يَكُونَ

فِي الْبَحْرِ وَإِمَّا أَنْ لَا يَغْرَقَ وَقَدْ تَكُونُ الْمُنْفَصِلَاتُ

ذَاتَ أَجْزَاءٍ كَقَوْلِنَا الْعَدَدُ إِمَّا زَائِدٌ أَوْ نَاقِصٌ

أَوْ مُسَاوٍ وَالتَّنَاقُضُ هُوَ اخْتِلَافُ قَضِيَّتَيْنِ

بِالْإِيجَابِ وَالسَّلْبِ بِحَيْثُ يَقْتَضِي لِذَاتِهِ أَنْ تَكُونَ

أَحَدُهُمَا صَادِقَةً وَالْأُخْرَى كَاذِبَةً كَقَوْلِنَا زَيْدٌ كَاتِبٌ

زَيْدٌ لَيْسَ بِكَاتِبٍ وَلَا يَتَحَقَّقُ ذَلِكَ إِلَّا بَعْدَ اتِّفَاقِهِمَا في الثمان الوحدات ه

فِي الْمَوْضُوعِ وَفِي الْمَحْمُولِ وَالزَّمَانِ وَالْمَكَانِ

در تناقض هشت وحدت شرط وقد جمع الوحدات بعضهم في البيت
وحدة موضوع ومحمول ومكان وحدة شرط واضافة كل جزء
قوة وفعل است در آخر زمان

والاضافة والقوة والفعل والجزء والكل والشرط

ونقيض الموجبة الكلية انما هو السالبة الجزئية

كقولنا كل انسان حيوان وبعض الانسان

ليس بحيوان ونقيض السالبة الكلية انما

هو الموجبة الجزئية كقولنا لا شيء من الانسان

بحيوان وبعض الانسان حيوان فالمحصورتان

لا يتحقق التناقض بينهما الا بعد اختلافهما

لان الكليتين قد تكذبان كقولنا كل انسان

خ فالمحصورات صح

في الكمية صح

في مادة الامكان صح

كاتب

كَاتِبٌ وَلَا شَيْءَ مِنَ الْإِنْسَانِ بِكَاتِبٍ وَالْجُزْئِيَّتَيْنِ

قَدْ يَصْدُقَانِ كَقَوْلِنَا بَعْضُ الْإِنْسَانِ كَاتِبٌ

بَعْضُ الْإِنْسَانِ لَيْسَ بِكَاتِبٍ وَالْعَكْسُ وَهُوَ

أَنْ يَصِيرَ الْمَوْضُوعُ مَحْمُولًا وَالْمَحْمُولُ مَوْضُوعًا

مَعَ بَقَاءِ السَّلْبِ وَالْإِيجَابِ بِحَالِهِ وَمَعَ بَقَاءِ

التَّصْدِيقِ وَالتَّكْذِيبِ بِحَالِهِ وَالْمُوجِبَةُ الْكُلِّيَّةُ

لَا تَنْعَكِسُ كُلِّيَّةً إِذْ يَصْدُقُ قَوْلُنَا كُلُّ إِنْسَانٍ

حَيَوَانٌ وَلَا يَصْدُقُ كُلُّ حَيَوَانٍ إِنْسَانٌ

بل تنعكس جزئية لانا اذا قلنا كل انسان حيوان

فانا نجد الموضوع شيئا معينا موصوفا بالانسان

والحيوان فيكون بعض الحيوان انسان

والموجبة الجزئية ايضا تنعكس جزئية

بهذه الحجة والسالبة الكلية تنعكس

سالبة كلية وذلك بين بنفسه فانه اذا

صدق قولنا لا شيء من الانسان بحجر صدق

قولنا لا شيء من الحجر بانسان والسالبة

الجزئية

الجُزْئِيَّةُ لَا عَكْسَ لَهَا لُزُومًا فَإِنَّهُ يَصْدُقُ قَوْلُنَا

بَعْضُ الحَيَوَانِ لَيْسَ بِإِنْسَانٍ وَلَا يَصْدُقُ

عَكْسُهُ القِيَاسُ هُوَ قَوْلٌ مُؤَلَّفٌ مِنْ أَقْوَالٍ مَتَى

سُلِّمَتْ لَزِمَ عَنْهَا لِذَاتِهَا قَوْلٌ آخَرُ وَهُوَ إِمَّا

اِقْتِرَانِيٌّ كَقَوْلِنَا كُلُّ جِسْمٍ مُؤَلَّفٌ وَكُلُّ مُؤَلَّفٍ حَادِثٌ

وَإِمَّا اِسْتِثْنَائِيٌّ كَقَوْلِنَا إِنْ كَانَتِ الشَّمْسُ

طَالِعَةً فَالنَّهَارُ مَوْجُودٌ وَلَكِنَّ النَّهَارَ لَيْسَ بِمَوْجُودٍ

فَلَيْسَتْ بِطَالِعَةٍ وَالمُكَرَّرُ المُشْتَرَكُ بَيْنَ مُقَدِّمَتَيْ

القياس فصاعدا يسمى حدا أوسط وموضوع

المطلوب يسمى حدا أصغر ومحموله يسمى حدا

أكبر والمقدمة التي فيها الأصغر تسمى الصغرى

والتي فيها الأكبر تسمى الكبرى وهيئة التأليف

من الصغرى والكبرى تسمى شكلا والأشكال أربعة

لأن الحد الأوسط إن كان محمولا في الصغرى

موضوعا في الكبرى فهو الشكل الأول

وإن كان محمولا فيهما فهو الشكل الثاني

وإن كان

وَإِنْ كَانَ مَوْضُوعًا فِيهِمَا فَهُوَ الشَّكْلُ الثَّالِثُ

وَإِنْ كَانَ مَوْضُوعًا فِي الصُّغْرَى مَحْمُولًا فِي الْكُبْرَى

فَهُوَ الشَّكْلُ الرَّابِعُ وَالثَّانِي يَرْتَدُّ إِلَى الْأَوَّلِ

بِعَكْسِ الْكُبْرَى وَالثَّالِثُ يَرْتَدُّ إِلَيْهِ

بِعَكْسِ الصُّغْرَى أَوْ بِعَكْسِ الْمُقَدِّمَتَيْنِ جَمِيعًا

فَالْكَامِلُ الْبَيِّنُ الْإِنْتَاجِ هُوَ الْأَوَّلُ وَالَّذِي

لَهُ طَبْعٌ سَلِيمٌ لَا يَحْتَاجُ إِلَى رَدِّ الثَّانِي إِلَى

الْأَوَّلِ وَإِنَّمَا يُنْتِجُ الثَّانِي عِنْدَ اخْتِلَافِ

مقدّمته بالإيجاب والسلب والشكل الأوّل

الذي جعل معيار العلوم مورده ليجعل

دستورا ونستنتج منه المطالب كلها

وضروبه المنتجة أربعة الأوّل كلّ جسم

مؤلّف وكلّ مؤلّف حادث فكلّ جسم حادث

الثاني كلّ جسم مؤلّف ولا شيء من المؤلّف بقديم

فلا شيء من الجسم بقديم الثالث بعض

الجسم مؤلّف وكلّ مؤلّف حادث فبعض الجسم حادث

الرابع

الرابع بعض الجسم مؤلّف ولا شيء من المؤلّف

بقديم فبعض الجسم ليس بقديم والقياس

الأقتراني يتركّب امّا من الحمليّتين كما مرّ

وأمّا من المتّصلتين كقولنا إن كانت الشمس

طالعة فالنهار موجود وإن كان النهار

موجوداً فالأرض مضيئة وأمّا من المنفصلتين

كقولنا كلّ عدد امّا زوج أو فرد وكلّ زوج

أمّا زوج الزوج أو زوج الفرد ينتج كلّ عدد

إمّا زوجٌ أو فردٌ أو زوجُ الزّوجِ أو فرد

أو زوجُ الفردِ أو من حمليّةٍ ومتّصلةٍ

كقولنا كلّما كان هذا إنسانًا فهو

حيوانٌ وكلُّ حيوانٍ جسمٌ ينتج كلّما

كان هذا إنسانًا فهو جسمٌ وأمّا حمليّة

ومنفصلة كقولنا كلُّ عددٍ إمّا زوجٌ أو فردٌ

وكلُّ زوجٍ فهو منقسمٌ بمتساويين وينتج

كلُّ عددٍ إمّا زوجٌ أو منقسمٌ بمتساويين

او متصله

أَوْ مُتَّصِلَةٍ وَمُنْفَصِلَةٍ كَقَوْلِنَا كُلَّمَا

كَانَ هٰذَا إِنْسَانًا فَهُوَ حَيَوَانٌ وَكُلُّ

حَيَوَانٍ إِمَّا أَبْيَضُ أَوْ أَسْوَدُ يُنْتِجُ

كُلَّمَا كَانَ هٰذَا إِنْسَانًا فَهُوَ إِمَّا أَبْيَضُ

أَوْ أَسْوَدُ **وَإِمَّا الْقِيَاسُ الْاِسْتِثْنَائِيُّ**

فَالشَّرْطِيَّةُ الْمَوْضُوعَةُ فِيهِ إِنْ كَانَتْ

مُتَّصِلَةً فَاسْتِثْنَاءُ عَيْنِ الْمُقَدَّمِ يُنْتِجُ

عَيْنَ التَّالِي كَقَوْلِنَا إِنْ كَانَ

/

هذى إنسانا فهو حيوان لكنه

إنسان فهو حيوان واستثناء

نقيض التالي ينتج نقيض المقدم

كقولنا إن كان هذى انسانا فهو

حيوان لكنه ليس بحيوان

فلا يكون إنسانا وإن كانت منفصلة

حقيقة فاستثناء عين الجزئين ينتج

نقيض التالي فاستثناء نقيض

احدهما

أَحَدِهِمَا يَنْتُجُ عَنِ التَّالِي الْبُرْهَانُ

هُوَ قِيَاسٌ مُؤَلَّفٌ مِنْ مُقَدَّمَاتٍ

لَا نَتَائِجِ يَقِينِيَّاتٍ وَالْيَقِينِيَّاتُ

أَقْسَامٌ الْأَوَّلِيَّاتُ كَقَوْلِنَا الْوَاحِدُ

نِصْفُ الْاثْنَيْنِ وَالْكُلُّ أَعْظَمُ

مِنَ الْجُزْءِ وَمُشَاهَدَاتٌ كَقَوْلِنَا

الشَّمْسُ مُشْرِقَةٌ وَالنَّارُ مُحْرِقَةٌ وَمُجَرَّبَاتٌ

كَقَوْلِنَا السَّقَمُونِيَا مُسَهِّلٌ لِلصَّفْرَاءِ

وحدسيات كقولنا نور القمر

مستفاد من نور الشمس ومتواترات

كقولنا محمد عليه الصلوة والسلام

ادعى النبوة وظهرت المعجزة على

يديه وقضايا قياساتها معها

كقولنا الاربعة زوج بسبب حاظر

في الذهن وهو الانقسام بمتساويين

والجدل قياس مؤلف من مقدمات مشهورة

والخطابة

وَالخِطَابَةُ قِيَاسٌ مُؤَلَّفٌ مِنْ مُقَدَّمَاتٍ

مَقْبُولَةٍ مِنْ شَخْصٍ مُعْتَقَدٍ فِيْهِ

أَوْ مَظْنُوْنَةٍ وَالشِّعْرُ قِيَاسٌ مُؤَلَّفٌ

مِنْ مُقَدَّمَاتٍ تَنْبَسِطُ النَّفْسُ أَوْ تَنْقَبِضُ

وَالمُغَالَطَةُ قِيَاسٌ مُؤَلَّفٌ مِنْ مُقَدَّمَاتٍ

شَبِيْهَةٍ بِالحَقِّ أَوْ بِالمَشْهُوْرَاتِ وَالعُمْدَةُ

هُوَ البُرْهَانُ وَاللهُ أَعْلَمُ انتهى تحرير هذه النسخة المباركة
يوم الاربعاء شهر ربيع الآخر ١١٩٩
والحمد لله رب العا
لمين

كتاب افهام الافهام

شرح زبدة الافهام

في الصلوة والسلام

وصلى الله على سيدنا محمد واله

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم

كتاب رياضة الافهام في لطيف الكلام هذا الكلام مركب

ولا بد من معرفة مفرداته قال المولف اما لفظ كتاب فقد تقدم تفسيره واشتقاقه

واما الرياضة فاصلها في اللغة تعليم الخيل ونحوها المرور على قصد الراكب من تهوين

واسراع والذهاب في اي جهة اراد والوقوف كذلك من حركة او سكون وربما

استعمل لغير الخيل كما يقال راض نفسه على كذا اذا اخذ في تعويدها وتعليمها

ليقف على الحق حقايقها واحكامها والوقوف على الحق واستعملت في رياضة الافهام

مجازا تشبيها للافهام بالخيل حيث صرفها الى النظر في هذه المسايل واستنباط حقايقها

واحكامها والوقوف على الحق فيها وتمييزه عن الباطل برياضة الخيل كما تقدم وهذا من المجاز

العجيبة والافهام جمع فهم وهو ... واللطيف في اللغة اسم لما

صغر حجمه حتى صعب ادراكه لمسا او رؤية وفي الاصطلاح عن ما يغمض من المسايل حتى

يصعب على الفكر ادراك الحق في حقايقها واحكامها سميت بذلك تشبيها باللطيف اللغوي

واما الكلام فهو في اللغة كل لفظ انتظم من حرفين فصاعدا كما تقدم وفي الاصطلاح علم مسايل

اصول الدين جليها ولطيفها وانما خص بهذا الاسم لانه اوسع العلوم نحجا وكلاما

وقال الغزالي لانه كلام في كل الاشيا فحق له هذا الاسم وبيان ذلك انك تقول في المعلوم

لا يخلو اما ان يكون موجودا ام لا والموجود اما قديما او محدثا والمحدث اما متحيز او لا

فحصر جميع الاشيا وقال السمرقندي في حد علم الكلام انه علم يبحث فيه عن ذات الله

وصفاته واحوال الممكنات والمستحيلات والمبتدا والمعاد على قانون الاسلام قال المولف

ولو قال هو العلم الحاصل عن البحث والنظر لكان اولى قال وثمرة هذا العلم تحقيق مسائل

اصول الدين وبيان قواعدها التي بنيت عليها لان اكثر مسائله انما يحصل تحقيقها بهذا

العلم الا ترى ان دليل اثبات الصانع حدوث الاجسام ودليل حدوثها اثبات الاعراض

ولا يعلم حدوثها على التمام والكمال الا بمعرفة ماهياتها تفصيلا حتى تعرف قواعد الدليل

ومبانيه اذ مع الجهل بتفصيل ماهياتها لا يعرف الدليل الا جملة فقط وبين العلمين فرق

لا يجهل وكذلك اثبات الذوات في العدم او نفيها يبتني عليه كثير من صفات الذوات

وتحقيق صفات الباري تعالى وماهياتها وكيفية استحقاقه لها يبتني عليه على تحقيق صفات

الاجناس وماهياتها وكيفية استحقاقها وكذلك الكلام في اثبات الجوهر الفرد

يبنى عليه اكثر شبه الفلاسفه في قدم العالم وفي الاغلب ان كل باب من هذا العلم
يترتب عليه شي من اصول الدين قال المولف وحاجه مسايل الاعتقاد الى هذا
العلم تظهر لمن قراه وتامله في غضون مروره على ابوابه وهذا يغني عن ذكر كل باب على
التعيين ولما فيه من التطويل ولان الجاهل بهذا العلم لا يعلم اكثر الحقايق ككل طافة
شعاع العين المنفصل عنها وعلة استتار الجن والملايكه عن عيون البشر
وعلة سهولة حمل الخفيف وصعوبة حمل الثقيل وعلة تسخين الما وغليانه على النار
وانتشار النور الى الجهه النازحه في لحظه وعلة امتناع الحديد ونحوه بالنار
وجمود البيض ونحوها الى غير ذلك مما يطول شرحه قال ولعمري ان الجهل
بهذه الامور نقتضيه في حق العوام فضلا عن من يعد من اهل المعارف الدينيّة
والدنيويّه وقد يحتاج الى هذا العلم في بعض مسايل الفروع كالنيه في الصلوه
وغيرها فان شرط النيه واحكامها تنبني على تحقيق باب الاراده فاذا الحاجه
ماسه اليه في تحقيق اكثر علوم الدين والدنيا قال ونعود الى تفاصيل ابوابه
اعلم ان المعلومات لا تخرج عن قسمه حاصره بين نفي واثبات لان كل معلوم لا يخلو
اما ان يثبت له صفه الوجود ام لا الثاني المعدوم والاول اما ان يكون لوجوده اول
ام لا الثاني القديم وقد تقدم الكلام فيه وفي صفاته تعالى والاول اما ان يتحيز
عند الوجود او لا الثاني الاعراض وسياتي الكلام عليها على الجمله والتفصيل والاول
الجواهر ومضمون هذا العلم شرح احكام المعلومات كلها غير الباري تعالى فانه من علم الكلام
باب الجواهر قال المولف انما بدا به المتكلمون لانه اصل الموجودات
وينبغي ان نذكر حقيقته لغة وعرفا واصطلاحا ثم نتكلم على كل مسئله من مسايله
اما حقيقته في اللغه فهو اصل الشي وسنخه تقال جوهر هذا التوحيد اي اصله
ومنه قول ابن دريد ۞ من الاولى جوهرهم اذا انتموا من جوهر منه النبي المصطفى ۞
وفي عرفها احجار مخصوصه لها صفا ونور يرتفع ثمنها على قدر ما في الكبر وفي
اصطلاح المتكلمين الذي لا يمكن تجزيه واما الكلام على اعيان مسايله فقوله
مسئلة البهشميه المعدوم معلوم اعلم ان الناس اختلفوا بلغ
في المعدوم من الجواهر والاعراض هل هو معلوم ام لا فالبهشميه ومن وافقهم من الفرق
معلوم والمعنى بعلمه انه متميز في حال عدمه عن مخالفه كتميزه بعد وجوده والعلم

التعيين

وبالله التوفيق

بحث الكلام على الذوات في العدم

به متعلق به في حال العدم على حد تعلقه بالذوات الموجوده وحكى الخياط عن جهم بن صفوان

استحالة العلم بالمعدوم وحكى نحوه عن هشام بن الحكم **قوله** وهشام الفوطي

والصالحي والبردعي بل يتعلق بالموجود من امثاله فيقال ان الله تعالى عالم لذاته

في الازل ولا يقال عالم بالاشيا في الازل وهم من اصحابنا قال الحاكم والاقرب ان

خلافهم في العباره وانهم لا يسمون المعدوم شيا وخلاف جهم وطبقته في المعنى

قوله وقيل يعلم في حال عدمه انه يكون كذا يعني ان العلم لا يتعلق

بالمعدوم في حال عدمه ولا يتميز لاحد في تلك الحال وانما يعلم انه اذا وجد

تحيز او لاوان الذي يعلمه الله في الجوهر المعدوم مثلا انه اذا وجد خالف العرض

من دون ان تثبت المخالفه في حالة العدم ولا يتعلق بها العلم في تلك الحال وهذا

قول ابي اسحق بن عياش قال المولف وقد قال بهذه المقاله اكثر متاخري المتكلمين

كابي الحسين البصري ومحمود بن الملاحمي من المعتزله والفخر الرازي من المجبره

وغيره منهم وبعض الاماميه وتابعهم الامام يحيى بن حمزه **قوله** لنا يعني

على اثبات الذوات في العدم وتميزها وتعلق العلم بها معدومة **قوله** لو لم يعلم المعدوم

في حال عدمه لما صح من الباري تعالى قصد ايجاده لان من حاول ايجاد المعدوم لا يخلو

اما ان يكون عالما به ومميزا له ام لا بل يوجده خبطا وجزافا الثاني باطل ظاهر البطلان

فلزم الاول واذا علم المعدومات وميزها لم يخل اما بان يعلمها انها ليست اشيا

ثابته او العكس الاول باطل لان ما ليس شيا ولا ثابتا لا يتميز عما هو كذلك ولا

يكون متعلقا للعلم فلزم كون المعلوم المتميز ثابتا وليس تميزه بمجرد كونه ذاتا بل

بما يختص به دون غيره من المتميزات وغيره يختص بغيرما اختص به هو وهذا

مما لا يمكن دفعه وهو المراد باثبات الذوات في العدم ثم ولا يقال تميز الشي قبل وجوده

لا يوجب ثبوته الا ترى انا نعلم كثيرا من المحالات كاستحالة ثاني القديم والجمع بين الضدين

فانا نميزها وبين غيرها والا لما امكننا ان نحكم عليها دون غيرها بالاستحاله كذلك

المعدومات لانا نقول فرق بينهما لان ما لا ثبوت له انما يمكن تصوره تبعا لما له ثبوت

والا استحال تصوره بكل حال الا ترى انا لو لم نعلم القديم تعالى لم يمكن تصور مثله ولو لم نعلم

صحة الجمع بين الذاتين في محل واحد لم يمكن تصور تميز الجمع بين الضدين فظهر لك ان

تصور ما لا ثبوت له انما هو تصور ما له ثبوت وظهر لنا انه لا يمكن تصور ما ليس

بثابت ولا مردود الى ثابت **فان قيل** انا قد نتصور زيدًا على هيئته
وشكله بعد تفرق اجزايه وتخطيطه غير ثابت في العدم وكذا نتصور بحرا من زيبق
وجبلا من ذهب كتصور الجوهر والعرض ولا ثبوت لذلك فكذا نتصور ما لا ثبوت له
قلنا تصور الجبل والبحر والجبل فرع على العلم بجواهر ذلك اذ لو لم نعرف الجواهر والتاليفات
لما امكننا تصور ذلك وكلامنا فيما علم ابتدا كعلم الباري تع بذات الجواهر وذات
العرض قبل ايجاده لها فلو كانا نفيًا صرفا لما امكن العلم بهما فلا يقاس ما علم ابتدا على ما
علم تابعًا لغيره **فان قيل** فقد يتصور وجود الشي في حال عدمه والوجود صفه
لا ثبوت لها عندهم جملة زايدا فضلا عن من نفاه **قلنا** التصور متعلق بالذات
على صفة الوجود لا بالصفه على حيالها وهيات الذات تدخل في العلم بها فلهذا
امكن تصور الذات على اي هياتها لان ثبوت الذات بمنزلة الثبوت لكيفياتها لكنها
غير مستقلة فلا يلزم ثبوتها **قوله الحاكم** هو ابو سعيد قال لو لم تكن الذوات ثابته
في العدم **لما علمنا الماضي** قطعا يعني لانه قد صار بعد عدمه نفيا صرفا والنفي الصرف لا يعلم
تميزه عن مثله والعلم باحالة ذلك ضروري وهذا دليل ثان قال الحاكم **والعلم بالمعدوم**
من افعالنا **ليس علما بوجوده** الذي كان ثبت له لانا نفصل بين العلم بها وهي موجوده
وبها معدومه فلو كان العلم بعد عدمها هو العلم بوجودها لجاز ان يقال ان العلم
يتعلق بالمعدوم وان وجد كما يتعلق بالموجود وان عدم **ولمن نفا الذوات في**
العدم شبه **منها** انهم قالوا ان ثبوتها في العدم يستلزم تعددها فيه كتعددها
في الوجود ولا يصح تعددها في الوجود اذ لا يصح مصير الشي الواحد اشيا كما مر
وتعددها يستلزم تميز كل فرد عن الاخر ولا يعقل التعدد من دون تميز وتميز كل واحد منها
اما بامر واجب لزم اشتراكها فيه لتماثلها فيبطل التميز والتعدد واما بامر جايز افتقر الى
موثر ولا يصح قصده الى تمييز ما ليس بمتميز ولا متعدد ثم انه لا موثر في المعدوم مع نفاه
على العدم والا لجوزنا في المشاهدات التي تبدل عليها الصفات ان تكون معدومه
وذلك سفسطه **والجواب** انا كما عقلنا تمايز المتماثلات في الوجود نعقل تمايزها
في العدم وتمايز المتماثلات ليس باكثر من ان كل واحد غير الاخر ومعنى كونه غيره انه ليس
اياه وان كان مثله لان الغيرين كل معلوم ليس احدهما هو الاخر وهذا لا يمنع من التعدد
ومنها انهم قالوا لو كانت ثابته في العدم لم تخل اما متناهيه لزم تناهي مقدور

الباري

على

اتحاد العلم وعدم محال [illegible] بعد [illegible] العلم بوجوده وبعد العلم بعدمه

لانها لما ثبتت في العدم ازلا ولا في الوجود ثانيا والثبوت الازلي غير الثاني لزم تعددها [illegible]

اي لو جوزنا وجود موثر في المعدوم لجوزنا في المشاهدات انها معدومه حينا عدمت صفاتها لموثر [illegible]

القديم تعلى او غير متناهيه فحالها بعد ايجاد العالم منها اما مساويه لحالها
قبل وجوده في الكثره او ناقصا عنه الاول تدفعه الضروره والثاني يستلزم تناهيها
اذ لا يعقل الزياده والنقصان في غير متناه وتناهيها وعدمه يبطل ثبوتها **والجواب**
انها غير متناهيه ولا يعلم ما ادعوه من الضروره اذ لا يعقل فيها لا بتناهيها زياده ولا
نقصان **ومنها** ان قالوا اثبات الذوات في العدم يستلزم كون الباري تعلى
غير موجد للموجودات وذلك صريح الكفر وبيانه ان قادريته تعلى لا تعلق بالذات
عندكم لانها ازليه ولا بالصفه على انفرادها لما تقدم في الكائنيه انها لا تكون بالفاعل
فخرج تعلق قادريته تعالى بالمعدوم **والجواب** ان الذات مهما دل الدليل على ثبوتها
في العدم وان الوجود زايد عليها وانه لا يتصور على انفراده بل ان الذات عليه وان حصول
الذات عليه بالفاعل وان مجرد الذات غير مقدوره لم يلزمنا بيان كيفيه تعلق القادريه
بجعل الذات على الوجود بل نقطع بتعلقها على سبيل الجمله ولا يلزمنا علم التفصيل ولانا
قد علمنا ان للقادر تعلق بمقدوره ضروره وعلمنا الفرق بين الموجود والمعدوم وتوقف
وجود المعدوم على اختيار القادر فلا تقدح في مثل ذلك وايضا نفي الذوات في العدم
يلزم منه ما هو اشنع مما الزمونا وهو ان تعلق قادريه الباري تع بلا شي وهو نفي
صرف وتعلق شي بلا شي محال كما تقدم ويلزم من نفاها كونه تعلى لم يكن عالما بما اوجده
قبل ايجاده اذ قصد ما ليس بمتميز ولا معلوم متعذر وهذا ادخل مما الزمونا في الكفر
ومنها ان قالوا ان اثبات الذوات في العدم يستلزم ان لا يصح تنافي الاضداد
وبيان ذلك ان السواد مثلا اذا طرا على البياض لم يصح ان ينفيه لانه اذ لا يصح نفيها
عندهم وانما ينفي وجوده والذي نفي وجود البياض اما سواديه السواد او وجوده
الاول باطل لان السواديه لو نافت وجود البياض نافت وجود نفسها لتماثل الوجود فلم
يبق الا ان وجود السواد هو الذي نفي وجود البياض ولا تنافي بين الوجودين فوجب
نفيها **والجواب** انه لا تنافي بين الوجودين ولا بين الذاتين وانما ينتفي الطارى
عليه لما هو عليه في ذاته عند طرو اضده لا لما فاه حصلت **قوله فرع**
يعني على الخلاف في اثبات الذوات في العدم فمن اثبتها قال يسمى شيا يعني في حال
عدمه العدم قال بن متويه ويصح وصف الذات المعدومه بكل وصف لا يستلزم
كسبا وذاتا وجوهرا ومعنا ونحو ذلك **قوله الاشعريه وبعض اصحابنا**

قوله قلنا لا يعني لا يجوز وصفها ولا تسميتها شيئا لان لفظ الشي وضع للموجود عندهم
ونريد ببعض اصحابنا ابا الحسين وابن الملاحمي والامام يحيى ومن تابعهم
يعني في الاستدلال عليهم ان لنا على ذلك ادلة ثلثة فقد ذكرها المولف في الكتاب
احدها ان الشي في اللغة وعرفها وضع لما يصح العلم به على انفراده علمناه باستقرا
اللغة لان كل احد من اهل اللغة لا يمتنع من ان يقول خطر ببالي شيا ولا موجب لجعله
مجازا فعرفنا ان لفظ الشي اسم لما هو كذلك موجودا او معدوما الدليل
الثاني قوله تعالى ولا تقولن لشي اني فاعل ذلك غدا الا ان يشا الله ونحوها من الايات
كقوله تعالى والله على كل شي قدير وقوله تعالى ان زلزلة الساعة شي عظيم فسما المعدوم
شيا في جميع ذلك والقادرية انما تعلق بالمعدوم الدليل الثالث ما نقل عن
اهل اللغة انهم يقولون علمت شيا موجودا يعني ولا يعدونه تكرارا لا لفظا ولا معنا
ولو كان لفظ شي مما وضع للموجود لكان تكرارا معنويا بلا شك ويكون قولهم
علمت شيا معدوما مناقضة فتامل موفقا وقد تعلقوا بشبه منها
وقد خلقتك من قبل ولم تك شيا فنفى كونه شيا في العدم قلنا اراد لم يكن شيا
مذكورا لانها خرجت للامتنان ولا منة في ان يسمى شيا لقوله في الاية الاخرى
لم يكن شيا مذكورا وليس لفظ قد للمقارنة والمقارنة تقتضي الوجود والعدم وما
غير مقارنة للباري في الازل لوجوده وعدمها ومنها انهم قالوا لو كان
المعدوم شيا وهو ازلي لزم ان يكون مع الله شيا في الازل وهذا خلاف ما عليه
المسلمون قلنا انما الممنوع ان يكون معه تعالى اشيا موجودة والمعدوم
ليس بثابت ومنها انهم قالوا ان اهل اللغة يقولون ليس في الكيس شي
قلنا انما نفوا كون فيه شي لا نفي نفس الشي قوله فرع يعني اخر على الخلاف
هل يوصف المعدوم بكونه جسما ام لا فعند الاكثر من اهل علم الكلام ليس بجسم
يعنون في حالة العدم اي لا يوصف بالجسمية في حال عدمه وقال ابو الحسين الخياط
بل يصح ان يقال جسم معدوم كشي معدوم قال المولف وتحقيق محل خلاف
ابي الحسين يدق لانه يسلم ان الجسم مولف وان لا تاليف في العدم قال والاقرب
ان خلافه راجع الى لفظ معدوم انه ما ليس بموجود سوا كان ثابتا في العدم
كالجواهر والاعراض ام غير ثابت كتصور التراكيب نحو تصورنا جبلا من ذهب

لانه سماه ان الجسم ... علما الكلام

وماهيات الحيوانات على اختلاف اجناسها وانه يسمى هذه معلومة لكونها غير موجوده عند التصور وانما الموجود الجزئيات دون التراكيب والحقايق الذهنية قال المولف وقول ابي القسم اقرب الى المعنى اللغوى وكلام اصحابنا اقرب الى الاصطلاحي فالخلاف لفظي وليس هو تثبيت الجسمية في العدم على ظاهر الحكاية عنه بل على تجويز تصور المولف وان ذلك المولف غير موجود ولا مانع تصور الماهيات قبل وجودها كتصور تركيب لحظة قبل وجوده قوله قلنا يعني في الرد على ابي الحسين لا شك ان الجسم هو المولف ولا ان الثابت في العدم قطعا ولا منازعة في ذلك فلا جسمية في العدم اما ان الجسم هو المولف فلان حقيقته هو الطويل العريض العميق كما سياتي في ماهية الطول والعرض والعمق ولا سيما ما لم يحصل فيه واما انه لا ثابت في العدم فلان الثابت معنى يفتقر الى محل والمحل متحيز والتحيز مشروط بالوجود كما تقدم فلا تحيز في العدم والا لمنع غيره من ان يكون في جهته فيتعذر علينا التصرف في بعض الجهات ونحن لا ندركها مشغولة مسئلة قوله البصرية والجوهر جوهر لذاته اي جوهرية يتصف بها في حال العدم يعني اذا ثبتت ذات الجوهر في العدم وتميزت بصفة وجب تبيين كيفية استحقاقه لها وهي الجوهرية وسائر صفات الاجناس كالسوادية والبياضية وغيرها مما تميز به الذوات في العدم لانها تثبت بمجرد الذات من دون موثر ولا ما يجري مجراه فلذلك قال المولف ويستحيل جعله عرضا لان الجوهرية واجبة للجوهر وهي التي ثبتت كونه معلوما فاستحال خروجه عنها في حال لاستحالة خروج الذات عن صحة العلم بها فاستحال مصيره عرضا قوله البغدادية بل بالفاعل معناه انهم قالوا الجوهرية بالفاعل قال الحاكم وخلاف البغدادية هو خلاف لفظي لقولهم بان السواد لا يصح ان يكون بياضا ولا يقدر الفاعل على قلب الجنس فاقتضى ان صفات الاجناس عندهم واجبة كقولنا قال المولف وانما اضافوها الى الفاعل لانه الموثر فيما يكشف من الوجود الكاشف عن التحيز والهيئة ونحوها لانها مشروطة بالوجود لا نظر الا به فكان خلافهم في العبارة قوله الاشعرية والملاحمية لا يصح ان يوثر الفاعل في ثبوت الجوهرية وسائر صفات الاجناس فلذلك قالوا يصح في كون الجوهر عرضا والعكس يصح كون العرض جوهرا لان الصفات عندهم كلها واقفة على اختيار الفاعل وهو المذوت للذوات فيتصرف فيها كيف شاء والحق

هذه المقالة مذهب ابو الحسين وابن الملاحمي والامام يحيى وبعض الامامية والخلاف معهم
معنوي يعني خلاف الاشعرية ومن وافقهم واقع في اللفظ والمعنى جميعا ۞ قال المولف وهذه
المسيلة من فروع ثبوت الذوات في العدم فمن اثبتها في العدم اثبت صفات الاجناس
ونفى تاثير الفاعل فيها ومن نفاها جوز ذلك **قال المولف** والدليل على ان الجوهر جوهر
لذاته انا قد دللنا على تميزه في العدم عن العرض فلا يخلوا اما ان يتميز لمجرد ذاته او
له الاول باطل لمشاركة العرض له في ذلك فلم يبق الا ان يتميز بمزية له ولا شي من المزايا
يثبت في العدم الا الجوهرية فكانت هي المميزة له واذا ثبتت فلا يخلوا اما ان تثبت لذاته
كما نقول او لما هو عليه في ذاته او لوجوده او لحدوثه على وجه او لعدمه او لمعنى
موجود او معدوم او لوجود معنى ولعدمه او بالفاعل كما يقول المخالفون لا يجوز
ان تثبت لما هو عليه في ذاته اذ لا صفة له اخرى يشار اليها غير الجوهرية واثبات ما لا طريق اليه
يفتح باب الجهالات ولان الجوهرية اصل لسائر الصفات ولا لوجوده والا لزم جوهرية
جميع الموجودات لحصول الوجود فيها ولا لحدوثه لذلك لان الحدوث وجود فانه اذا
حال حدوثه لزم ان لا يكون جوهرا بعد ذلك لارتفاع علته ولا لحدوثه على وجه اذ لا
وجه مشار اليه يعلق به هذا الحكم ولا يبقى الوجه في حال البقا ولا لعدمه والا خرج عن
الجوهرية عند وجوده ولا لمعنى لعدم اختصاصه بالمعدوم ولان المعنى لا يوجب الا
لاختصاصه لصفه لاجلها اوجب لا لمجرد ذاته والا شاركته سائر الذوات واذا اوجب لصفة
لزم ان يستحقها لمعنى اخر والمعنى معدوم لعدم اختصاصه وهذه الاقسام لا قايل بها وانما
ذكرناها لابطالها فلهذا اقتصر المولف على الفاعل لما كان المخالف يعلق به الصفاتية **قوله لنا**
يعني على ابطال كونها بالفاعل لو صح من الفاعل ان يجعل الجوهر جوهرا لصح منه ايضا جوهرا اسودا اذ
لا تضاد بين الجوهرية والسوادية ولا ما يجري مجراه والذي يجري مجرا التضاد زوال ما يصححه
كما نقول في تفريق البنيه فانه يجري مجرا الضد للحيوة لان البنيه شرط في صحة وجود
الحيوة واذا انتفى التضاد وما يجري مجراه جاز ان يجمع الفاعل بين الجوهرية والسوادية
اذ كانتا من فعله ولو صح ان يجمع الفاعل بينهما انتفى الجوهر بطرو البياض عليه من حيث كون
الجوهر سوادا لطرو ضده البياض كما نعلمه في الاضداد ولا ينتفي من حيث كونه جوهرا لعدم
التنافي بين الجوهرية والبياضية فانتفى من وجه دون وجه وهذا يوجب ان يكون موجودا
معدوما كما ذكر المولف وذلك محال والذي ادا الى هذا المحال تعليق صفات الاجناس بالفاعل فكان محالا

فان قيل فهلا مكنم في الامر والنهي ان تجعل الكلمة الواحدة امرا ونهيا لانكم تعلقون
صفتهما بالفاعل قلنا لا سوال لان بين الامر والنهي ما يجري مجرا التضاد
من حيث ان الامر يتضمن الاراده والنهي يتضمن الكراهه ولا يقال بين الجوهريه والسواد
ما يجري مجرا التضاد ايضا من حيث ان الجوهريه تستلزم التحيز والسواد يستلزم
نفيه فلا يلزم ما ذكرتم لانا نقول ان الجوهريه انما تستلزم التحيز اذا كانت واجبه
للجوهر غير واقفه على اختيار الفاعل واما اذا وقفت على اختياره صح ان يجعلها غير
مستلزمة للتحيز ولا نسلم ان السواديه تستلزم انتفى التحيز لان السواديه امر يرجع
الشعاع وليس من لازمه ان يكون هيئه فان قيل سلمنا ثبوتها في العدم فلتم انها
ازليه غير متجدده للجوهر في حال عدمه قلنا لانها اذا كانت ذاتيه كانت في
الحكم الموجبة عن الذات اذ لا تدخل الذات في صحة كونها معلومه الا انها تجري مجرى
العله في كونها معلومه فكما لا تدخل العله في كونها معلومه الا بمعلولها كذلك الذات
ولم يجز مفارقة الذات لصفتها كمعلول العله ولكن الذات لا يصح خروجها عن كونها معلومة في
حال وذلك ضروري فكذا لا تخرج عما يصح هذا الحكم وهو الذاتيه قالوا لو كانت صفات
الاجناس واجبه لم يصح ان يقال ان الله فعل الجواهر ونحوها ولا جاز اطلاق هذه
العباره ولما صحت هذه العباره عند الجميع اقتضى ذلك كون صفات الاجناس بالفاعل لا ذاتيه
قلنا هذا توصل بالعبارات الى المعاني وهو لا يصح ثم ان المراد بقولنا فعل الجوهر
ليس الا اوجده وهو ايضا مراد اهل اللغه قالوا لو كان جوهر الذاته لكان جوهرا في حالة
العدم وذلك يستلزم تحيزه اذ لا يعقل من الجوهريه الا التحيز سلمنا عدم لزوم التحيز
فالجوهريه مصححه له قلنا لا متحيز في حالة العدم ولان التحيز مشروط بالوجود
فاقتضى ان تميز في حالة العدم بصفة غير التحيز وتصحيحها للتحيز مشروط بالوجود ولا
وجه لما ذكروه مسئلة قوله البصريه وله بكونه جوهرا صفه ثابته في الوجود
والعدم يتميز بها يعني انهم قطعوا بان للجوهر صفه ثابته في حال وجوده وحال عدمه
لا يخرج عنها زايده على تحيزه يتميز بها عن ساير الذوات قوله ابو اسحق بن عياش بل يفارق
غيره بصفه منتظره وهي التحيز يعني لا صفه للجوهر بكونه جوهرا في حال العدم وانما يتصف
بالتحيز فقط ولا صفه له بل يفارق الجوهر غيره من الذوات بالتحيز الحاصل عند وجوده وهي
كذلك ساير الذوات فالسواد مثلا يفارق البياض في حال عدمه بصفه منتظره تحصل

قوله والاراده
يصح لوجود الكراهه
وبالعكس ومتى
لم يزل احدهما لا
يصح الاخر وقد
يعدم الاحتراز
عنه ... الله
متى كان بين
الشيئين تضاد
او ما يجري مجراه
لا يصح اتفاق
الشيء بهما ٢٥

وكذلك

عند وجوده وهي كونه هيئة تجمع الشعاع وحكى ابن متويه عن ابي عبد الله مثله **قوله لنا** يعني على ابي اسحق

انا نعلم في الجوهر انه في حال عدمه مماثل مماثله ويخالف مخالفه اي يعلم مماثلته ومخالفته في حال

عدمه فلا بد من صفة يتميز بها تثبت له في حال العدم عند ثبوت المماثلة والمخالفة لما تقدم من ان التميز ليس بمجرد

الذات لتساوي الذات بل بمزايا لها قال القاضي ولا يقال تماثل وتخالف بصفة منتظرة لان المخالفة حاصلة في

حال العدم فلا يتاخر الموثر عن اثره قال المولف وذلك واضح لكن ابا اسحق يقول لا تثبت المخالفة في العدم بل

عند التحيز قال لو صح ثبوت الجوهرية للجوهر في حال عدمه لزم صحة ثبوت التحيز لثبوت مصححه في تلك الحال وهو

الجوهرية **قلنا** ليس يلزم من ثبوت الجوهرية في حال العدم محال بل دلت على ثبوته الادلة القاطعة

كما تقدم بخلاف التحيز فلزم من ثبوته المحال فثبت انه مشروط بالوجود وانه في حال العدم على صفة اذا وجد تحيز

مسألة قوله وليس بمقدور للعباد يعني الجوهر خلاف المفوضة والباطنية كما تقدم

قوله لنا في الاحتجاج عليهم ان القدر لا يصح ان تتعلق بالجسم كما سياتي في باب القدر ان شا الله تعالى

ولما تقدم في التوحيد ولا شبهة لهم الا انهم توهموا ان للغارس اثر في غرسه **مسألة قوله** الاكثر يعني من العلما

وهو باق يعني الجوهر ثم فسر البقا بقوله اي مستمر الوجود يعني وليس يتجدد **قوله** النظام بل يتجدد يعني يتجدد

له الوجود بالفاعل حالا بعد حال ويحتاج الى الفاعل عنده في حال بقايه كاحتياجه اليه في حال حدوثه واقرب ما

يحمل عليه قول النظام ان الذات واحد والحدوث يتجدد عليها لانها توجد في كل حال ولا تعود الى حالة العدم

ولا تفرق وقال البلادي يجوز ان النظام يقول ان الذات مستمرة والصفة مستمرة لكن استمرارها يحتاج الى الفاعل

كالابتدا **قوله** لنا يعني على النظام انه ان اراد بتجدد الوجود ان الذات توجد في كل حال او تعود الى حالة العدم

فهو باطل من وجهين احدهما انا مضطرا اي نعلم ضرورة ان الجسم الذي شاهدناه اليوم هو الذي شاهدناه بالامس

ولو كان الذي شاهدناه اليوم غيره لم يصح هذا العلم بل يكون ظنا فقط ونحن نجد انفسنا مضطرة اليه الثاني

انا نعلم ضرورة حسن ذمه على فعل امس ولو كان غيره لم يحسن ذمه اذ المسي بالامس غير الموجود الان ويلزم ان لا

يكون احدنا متحيزا في كونه في الاماكن لانه يحصل فيه بكون يفعله الله لان ما يحصل في الجوهر حال وجوده من الوجود له واذا

خرج احدنا عن الاختيار زالت احكام افعاله عنه من المدح والذم والامر والنهي وان اراد بالتجدد للصفة فقط

والذات مستمرة كان وصفها بالحدوث محال لان الحادث الموجود عن عدم لا المستمر واذا اعترف بان الذات هي التي

كانت اولا فكيف يصح وصفها بالحدوث ولان الوجود يستحيل تعلق القادر به اذ ايجاد الموجود محال وحاجة

المقدور الى القادر انما هي في ايجاده فقط لا في وجوده واستمراره وليس كمعلول العلة في وجود الملازمة اذ

المعلول كالحقيقة لعلته فافترقا **مسألة قوله** ابو هاشم ويوصف بالبقا يعني تقطع بجواز

وصف الجوهر بكونه باقيا **قوله** ابو علي يعني ~~في الوصف~~ يعني لا يجوز ان يوصف بها غيره تعالى والصحيح ما ذكره

لا يوصف به وبالقدم الا الله

ابوهاشم و لهذا احتج له **قوله قلنا** يعني في الرد على ابي علي لاشك ان البقا في اللغه العربيه موضوع لمعنى هو

حاصل في الجوهر فيجب صحة اجرائه عليه وذلك المعنى هو استمرار الوجود للعين الموجوده وقتين وصاعدا يعني و

الجوهر كذالك والقدم في اللغه ايضا تقادمه في الوجود فيوصف بهما يعني بالبقا والقدم ما كان كذلك

ولاشك ان الجوهر يبقا وقتين ويتقادم وجوده فيصح اجراوهما عليه فان قيل وما الدليل على ان ذلك هو

معناهما اللغوي قلنا انا وجدنا العرب يصفون الحوادث بالبقا فيقولون هذا الثواب بقي من هذا بريدون

ان ملح لبثه اكثر ويقولون ابقاك الله اي اطال عمرك في الدنيا والظاهر انه حقيقه وكذلك يقولون بنا قديم

ومنه حتى عاد كالعرجون القديم ولا موجب حمله على المجاز ومعنى قول اصحابنا في الباقي ما يستمر له في الوجود

وقتين فصاعدا تحقيقا او تقديرا ليلا ينتقض بالباري قبل وجود الاوقات وحده ابن متويه بانه الموجود

الذي لم يتجدد له وجود في حال الخبر عنه بالوجود وحده ابو علي بانه الموجود بغير حدوث فلهذا منع اجرا ذلك عليه

قال المولف وقول ابي علي اقرب الى عرف اللغه لانهم اذا طلقوا ذلك من دون قرينه لم يريدوا به غير الله لامع

القرينه **مسئله** قوله البصريه وهو باق لا لمعنى يعني ان الباقي انما يبقى ~~...~~

بغير معنى يحله بل لما هو عليه في ذاته والى هذا القول ذهب ابو الحسين الخياط وابو حفص القرميسيني من البغداديه الا انهما

تفرطا بتعلق القادريه بالاعدام كما تعلقت بالايجاد **قوله** ابو القسم بل يبقا لمعنى يحله يعني ان الباقي انما يبقى بمعنى وهو

معنى يحله فان لم يخلق الله البقا لما اوجده انعدم في الحال **قوله** قال الحاكم ويمكن تصور الخلاف في فصلين احدهما

ان يقال للباقي بكونه باقيا صفه زايده على وجوده في وقتين فصاعدا وتلك الصفه معنويه والثاني الا صفه

له غير الوجود في وقتين فصاعدا الا كون الوجود صفه معنويه فمتى ابطلنا الفصلين جميعا صح قولنا **قوله قلناه**

يعني عولنا على ابطال الفصل الاول ان البقا ليس بصفه زايده على الوجود اذ لا نعلم في الوقت الثاني من وجوده

سوا ما علمناه في الوقت الاول ولا طريق الا اثبات صفه زايده فكان اثبات ما لا طريق له وهو يفتح باب الجهالات

ولا طريق الى الصفه الا اما مشاهدة الموصوف عليها او حكم يصدر عنها او دلالة تدل عليها كتسكين الساكن ولا

شي من ذلك ولهذا قال المولف لم يتجدد له صفه فيفتقر الى معنى يعني لم يتجدد له ببقائه صفه زايده على ما كان

عليه عند ابتدا حدوثه **قوله** اذ كل صفه لم تثبت لمعنى في الابتدا يعني حالة الحدوث لا طريق الا انها

تثبت له في الانتها اذ لا يختلف حال المتصف في الادراك والحكم واثبات ما لا طريق اليه يفتح باب الجهالات

وذلك باطل **قوله** والمعنويه بالعكس يعني انها اذا انتبت لمعنى في الابتدا اوجبها فلا طريق الى ثبوتها بغيره في الحال

الثاني والثالث واما الفصل الثاني وهو ان الوجود ليس صفه معنويه فذلك موضع اتفاق **قال ابو القسم**

ومن تابعه ان الباقي في حال حدوثه ليس باقيا لم صار باقيا مع جواز ان لا يبقى فلا بد من امر على طريقتكم في الاعراض

قلنا ما تريد بقولك صار باقيا مع الجواز هل تجدد ت صفه فهو محل النزاع ام سمي بغير ما كان يسمى حال حدوثه

فلا مانع من ذلك ولا يلزم من ثبوت الاسم ثبوت صفه سلمنا فهو توصل الى المعاني بالعبارات ومثل ذلك لا
بعتمد عليه **قالوا** في ثاني وجوده يجوز عدمه ويجوز ان يبقى فلا بد من مرجح لاحدهما وليس الا المعنى
الذي اثبتناه **قلنا** انما يلزم ما ذكرتم لو علمنا استوا الطرفين في الجواز ولم نعلم ذلك لانا نجوز ان الجوهر
وسائر الباقيات لما هو عليه في ذاته لا يجوز عدمه الا بضد او ما يجري مجراه ومع ذلك لا يستوي الطرفان
لوجوب وجوده **قالوا** قد جوزتم في بعض الباقيات ان يفترق حاله في الابتدا والانتها حيث قلتم في الاعتماد
ان لم نقارن حدوثه الرطوبه واليبوسه لم يكن باقيا بل يعدم في الثاني وان قارنا حدوثه صار لازما
فاستمر وجوده فافتقر في انتهايه الى ما لم يفتقر اليه في ابتدايه **قلنا** انما اوجبنا ذلك في الاعتماد
لدلالة اقتضته كما سياتي ولم يثبت لنا مثل ذلك في صفة الوجود فافترقا **مسألة قوله**
الاحدب هو من تلامذة ابي القسم البلخي قال اقطع بان الجوهر حال حدوثه طار لمعنى يعني ان الطرو معنى
يوجب كونه طاريا وحكي مثله عن ابي القسم وانكره اصحابه عنه وزعموا ان الاحدب يضيف الى ابي القسم اقوال
شنيعه **قوله** الاكثر معنى الطرو والحدوث يعني ان اكثر المتكلمين قالوا لا معنى للطرو والحدوث ومما لفظان
مترادفان اذ لا طريق الى الطرو يفيد غير ما يفيده الحدوث والحدوث هو الوجود بعد عدم واذا كان لمعنى
وهو بالفاعل والطرو صفه معنويه وكذا البقا يتضادان ولا شبهه له بان يقول حصل طاريا مع الجواز ولا
تسلسل لان الطرو طار ايضا **مسألة قوله البهشميه** وكونه كاينا يتضاد في الاماكن اعلم
انه لا خلاف بين المتكلمين في ان الجوهر لا يوجد الا وهو كاين في جهة وانما اختلفوا في تلك الكاينيه هل تماثل في
الجهات ام تتضاد والبهشميه قطعوا بتضادهما بحسب الجهات لعدم اجتماع حركتين او سكونين وحركه وسكو
اذا لم يتحد مكانهما فهما ضدان لان كل كون يوجب حصول محله في جهته وحصوله في جهتين محال في وقت واحد
ويخالف تضاد الالوان لما استحال اجتماع اللونين في محل واحد في وقت واحد من غير شرط والاكوان بشرط
تعدد الجهه واذا اتحدت فهما مثلان حركتين او سكونين او حركه وسكونا كما سياتي **قوله** ابو عبد الله
وابو يعقوب البصري لا يعني لا تضاد في الاكوان وان تعددت الجهه **قوله** لنا يعني في الاحتجاج على تماثلها
مع تعدد الجهات انه يستحيل في الجوهر كونه في مكانين في وقت واحد ولا يعقل مانع من ذلك الا التضاد بين الكونين
قال المولف والمخالف لا نسلم لان العله في عدم اجتماع الكونين في محل التضاد بل التحيز عند ابي يعقوب **وقد**
بان الجوهر قد ر معلوم فلو حصل في جهتين شغل اكثر من قدره قال بن متويه وكما لا يحصل في مكانين في وقت
واحد لا يحصل جوهرين في جهه واحده **مسألة** ولا حال للمعدوم بكونه معدوما هذا قول اكثر
المتكلمين انه لا صفه للمعدوم غير صفته الذاتيه التي يتميز بها ويعلم وانما المرجع بالعدم الى انتفا صفه الوجود
خلاف ابي عبد الله البصري فانه زعم ان العدم صفه ثابته للمعدوم كما ان الوجود صفه ثابته للموجود

قوله قلنا يعني في ابطال قول ابي عبد الله ان المعلوم ان كل نقيضين عرفناهما كالسواد والبياض
والذهاب والاياب فان العقل يجوز لهما نقيضًا ثالثًا يضادهما الى النفي والاثبات فانهما يخالفان النقايض
والاضداد في هذا الحكم فنقطع الاثالث بنا قضهما بل نقيض كل نفي اثبات ونقيض كل اثبات نفي فقط قوله
لكونها نفيا واثباتًا وهذا زايد في الشرح على نسخ الاصل ومعناه انا نعلم ضروره ان لا واسطه بينهما بل متا علمنا
الاثبات علمنا ان لا انتفا والعكس من دون ان يقال في شي ليس بثابت ولا منتفي كما يقال لا ذاهب ولا آيب
بل ساكن ولا اسود ولا ابيض بل احمر ولا مريد ولا كاره بل معرض قوله فلو جعلنا للنفي حالًا يعني ثابته
وللثبوت حاله اخرى استلزم ذلك تجويزنا للنفي والاثبات نقيضًا ثالثًا يخالفهما كما جوزناه في السواد
والبياض وساير النقايض وذلك نقدح فيما علم ضروره فبطل قوله
وقد علمنا ان الوجود والعدم كذلك يعني كالنفي والاثبات في كوننا نعلم ضروره انه لا ثالث لهما لان الشي اما موجود
او معدومًا ولا واسطه بين الوجود والعدم فاقتضى كونهما نفيا واثباتًا قوله اذ لو جعلنا العدم حالا يعني
ثابته استلزم تجويزنا له وللوجود نقيضا ثالثا فيبطل ما قد علمناه ضروره كما تقدم فان قيل لا نسلم
في النقايض الثبوتيه استلزام الثالث بل يجوز في بعضها ان لا ثالث كما نقول في الوجوديه والعدميه
فانا نثبتهما حالين ونقطع بعلم ضروري ان لا ثالث لهما ومع هذا التجويز لا يستقيم الدليل ثم ان هذا مبني على
ان الوجود والعدم لما لم يكن بينهما ثالث كانا من قبيل النفي والاثبات وذلك غير مسلم قلنا كما نعلم ضروره
انه لا ثالث للنفي نعلم ضروره ان احدهما هو الاخر فلما علمنا في الوجود والعدم مثل ذلك علمنا تماثلهما لاتحاد
العله المقتضيه للقطع وهي كون احدهما انتفى الاخر واستدل ابن متويه على ذلك بان قال لو كانت له بكونه
معدومًا حال لكانت ذاتيه اذ لا صفه للمعدوم تحصل غير الذاتيه ولو كان معدومًا لذاته لم يوجد وتماثلت
المعدومات وان وجد تماثلت الموجودات لان الوجود لا تاثير له في اخراج الذوات عن التماثل قال المولف
وهو جيد فان قيل هلا كان العدم صفةً للمعدوم والوجود زوالها بعدم المرجح لحصول الوجود صفةً والعدم
زوالها قلنا المرجح انا نعلم الوجود اولا ثم نعلم العدم ويتعذر علينا العلم بالعدم اولا ولو كان كما زعمتم
لعلمنا العدم اولا لان العلم بانتفى الصفه فرع على العلم بثبوتها فاذا علمنا ان للموجود بكونه موجودا صفةً
ثم زالت علمناه معدومًا فان قيل سلمنا هي ذلك في حقنا ولا نسلمه في حق القديم فانه يعلم المعدوم قبل وجوده
قال المولف والاولى في الجواب ان يقال لو كانت صفه بكونه معدومًا لكانت ذاتيه كما تقدم ولو كانت
ذاتيه لاستحال وجود العالم ولا الخروج عن صفته الذاتيه وهو محال ✲ مسئله قوله الجواهر كلها
متماثله هذا قول قوله البهشميه ولا اختلاف في اجزائها قوله ابو القسم بل ومختلفه يعني انها منقسمه
عنده الى متماثل ومختلف قوله وبعضهم كلها مختلفه عنده قول النظام حكاه عنه ابن متويه حيث قال ان قول النظام بان

الاستاذ جي

الانسان حي قادر لذاته انما تم ما قاله حيث بناه على اختلاف الجواهر قال المولف والتحقيق ان اختلافهم

انما هو في ماهية التماثل والاختلاف اذ لو اتفقوا في ماهيتها لم يختلفوا قال واذا اردنا بيان ذلك

تكلمنا في فصلين احدهما في حقيقة التماثل والاختلاف لغة واصطلاحًا والثاني في الدليل على كون التماثل

والاختلاف واجبا للذوات في الوجود والعدم لا بفاعل ولا علة اما الاول فحقيقة التماثل في اللغة هو سد

احد الذاتين مسد الاخر في ذاتيها وعوارضها وجميع وجوهها الا الزمان والمكان يقولون هذا الثوب

مثل هذا الثوب اذا استويا في الجنس والصفة والطول واللون والذرع والجودة فان خالفه في احدهما لم يطلقوا

المماثلة بل يقيدون بان يقال في الجنس او الذرع والاختلاف نقيض التماثل فان خالف في جميع الاوصاف اطلقوا

والا قيدوا قال المولف وانا ارى ان ابا القسم اراد المماثلة اللغوية وهو حق فانا نعلم ان في الاجسام مختلفا

بالمعنا اللغوي لاختلافها في اللون والطول والقصر والرداءة والجودة واما حقيقة التماثل في الاصطلاح فقد قصر

اهل الكلام على الاتفاق في الامور المقتضاة عن الصفة الذاتيه ومن ثم احتج له في الكتاب قوله **قلنا** يعني في

الرد على ابي القسم حيث قال في الجواهر تختلف انا نعلم ان التماثل في اصطلاح المتكلمين هو سد احد الذاتين

مسد الاخر فيما يجب لها ويجوز عليها ويستحيل فمتى اتفق الذاتان في ذلك وصفوهما بالتماثل وان اختلفا فيما عدا

ذلك من العوارض كالسواد والبياض والطول والقصر والصقالة والخشونة واللطافة والكثافة ولا اشكال ان هذا

مما اصطلحوا عليه قال المولف فاذا عرفت ذلك فلا خلاف بيننا وبين ابي القسم الا في اللفظ لانه لا ينكر ان

الجواهر مشتركة فيما يجب وهو شغل الجهة ومنعه غيره ان يكون بحيثه وصحة ادراكه بحاستين وفيما يجوز وهو احتمال

الاعراض وجواز التنقل في الجهات وفيما يستحيل وهو حصوله في جهتين في وقت واحد وحصوله مع مثله في جهة

واحدة ونحن لا ننكر انها مختلفة في العوارض فاذًا الاختلاف باعتبار الوضع اللغوي لا الاصطلاحي وليس له ان

ينكر ما اصطلح عليه الا تماثل المتكلمون من قصر التماثل على ما يجب ويجوز ويستحيل وهو حاصل في الجواهر مقتضا عن صفة الذات

فيلزم تماثلها لهذا المعنى قال المولف لكن قد حكى عن المشايخ عن ابي القسم انه يقول لا بد ان يشترك المثلان في جميع

الصفات يعني الذاتيه والعارضة اللازمة الا الزمان والمكان فان تغايرهما لا يقتضي الاختلاف **قوله قلنا** لا

يلزم على التفسير الذي ذكرنا يعني لا يلزم ما شرطه على تفسير المماثلة والمخالفة بالمعنى الاصطلاحي لانه ينازع في حصوله

في الجواهر كما قدمناه وان اراد المعنى اللغوي لم ينازعه ان فيها متماثل ومختلف قال المولف والاقرب انه اراد اللغوي

واصحابنا الاصطلاحي واما قوله كلها مختلفة فقد ابعد لمخالفته المعنى اللغوي والاصطلاحي ولعله يعتبر في المماثلة

المساواة من كل وجه حتى الزمان والمكان وذلك متعذر لاستحالة اتفاق جوهرين في جهة واحدة **واما الفصل**

وهو في الدليل على كون التماثل والاختلاف حكما واجبا للذوات في الوجود والعدم على المعنى الاصطلاحي

وانه مقتضى عن الصفة الذاتيه لان الفاعل لا يوثر في المعدوم وذلك ضروري ولانه لو كان بالفاعل لصح منه جعل الجوهر عرضًا

وجعل الذات سوادا متحيزا ولا لعله لانهما مماثله لغيرها او مخالفه فيفتقر الى علة اخرى فيتسلسل ولان العله عرض والاعراض متماثله ومختلفه وهي لا توجب حتى تخص ولا تختص حتى تحل والعرض لا يحل في العرض ويلزم ان لا يثبت هذا الحكم في العدم ولعدم اختصاص العله بالمعدوم ولا يصح ان يؤثر في التماثل والاختلاف شيء من الصفات المترتبه على الوجود لانهما ثابتان في العدم فلا يصح تقدم الاثر على المؤثر وذلك ضروري فلم يبق الا انهما ثبتا لاجل الصفه الذاتيه التي تميزت بها ولم يؤثر فيهما مجرد الذات وهو المطلوب والاستدلال على ان ثبوت التماثل والاختلاف مقتضى عن الصفه الذاتيه على حصوله بالمعنى الاصطلاحي او نفيه في بعضها على المعنى اللغوي فذلك ضروري وقد جعله المولف اعتراضا على من استدل على حصولها كابن متويه والحاكم **مسئله قوله الجوهر ما يتحيز** عند وجوده ويستحيل تحيزه يعني هذا ماهية الجوهر وقد مر تحديده لغة واصطلاحا وسياتي مزيد فايده في الحدود **قوله** فان انظم اليه اخر في سمت الناظر فخط **اعلم** ان المتكلمين قد اصطلحوا في تسميت ما يتركب من الجواهر على اوضاع ليثبت لعوبه لكن لها شبه بالوضع اللغوي فاراد المولف بيان ما وضعه المتكلمون فهذا ما وضعوه في الخط واما معناه في الاصل فهو ان يفعل مثل صوره الالف من دون ضم متحيز الى متحيز بحوان يخط في التراب او الدقيق او بالمداد ونحوه لا لو ضم حجرا الى حجر حتى يصير على صوره الالف فان اهل اللغه لا يسمونه خطا ولا يشترطون في تسميته خطا ان يكون في سمت الناظر كما اشترطه المتكلمون واما في عرف اللغه فهو الخط بالقلم ونحوه في الكاغد او غيره على اي وجه وقع ومنه ولا تخطه بيمينك **قوله** فان اجتمعت اربعه مربعه فسطح يعني اذا اجتمع اربعه جواهر مربعه فان المتكلمين يسمونه سطحا تشبيها بالسطح اللغوي وهو سقف المنزل فان الاغلب عليه التربيع والوقر فشبهوا به **قوله** فان اتصلها مثلها فجسم يعني فان اتصل الاربعه المربعه اربعه مثلها صارت الثمانيه جسما لغه واصطلاحا وهو القدر من الجواهر والتراكيب هو اقل يعني اقل ما يسمى جسما عند اكثر البصريه كابي علي وابي هاشم والقاضي ومن تبعهم وقال ابو الهذيل بل اقله سته جواهر متراصه يعني ثلثه مركبه لثلثه وقال ابو القسم البلخي بل اربعه يعني اقل الجسم اربعه جواهر احدها فوق احد الثلثه لتكون عمقا او لو مرجعه وقالت الاشعريه بل اقله اثنان يعني اقل الجسم عندهم جوهران اذا ائتلفا سميا جسما او الجسم عندهم في اللغه هو المولف وليس بصواب لان المعروف عن اهل اللغه ان الجسم ما اجتمع فيه الطول والعرض والعمق وذلك متعذر في الجوهرين وقالت الكراميه بل الجسم ما يقوم بذاته يعنون في اللغه والجوهر يقوم بذاته فيسمى جسما اذ لا يحتاج في وجوده الى محل الثاني ما تقدم على الاشعريه **قوله** لنا يعني على ان اقل ما يسمى جسما ما تركب من ثمانيه جواهر انه لا شك ان الجسم في لسان اهل اللغه ما اجتمع فيه الطول والعرض والعمق يعني فالطول يفيد العرض الخط والعرض السطح وربما يسمى صفيحه تشبيها بصفيحه السيف لاجل الرقه والعمق هو الغلظ اذ لا غلظ بجوهر والعمق في اللغه ثبوت اعلى واسفل فاذا تراصت الثمانيه حصلت الاوصاف الثلاثه فلذلك قال ومن ثم يقولون اجسم يعني ان العرب يقولون هذا اجسم من هذا يعني لما زاد في الطول والعرض

والعمق

والعمق وهذا الدليل مبني على ان الجسم مركب من جواهر ثمانيه وعلى ان ما تركب من دون الثمانيه لا يسما جسما لغةً وعلى ابطال

اقوال من خالفنا اما انه مركب من جواهر فهذا مذهب جُل المتكلمين وسياتي له مسئلة مفرده واما ان ما تركب من دونها

لا يسما جسما فلانا نعلم ان لفظ الطول والعرض والعمق وضعت لمعاني غيرما وضعت له لفظ الجسم بدليل انهم يجدونها

صفات للجسم فيقولون جسم طويل جسم عريض جسم غليظ وليست الصفه هي الموصوف بل غيره الا ترى الى قول القايل

فلان كريم او شاعر فان الكرم والشعر غيره كذلك الطول والعرض والعمق والا كان قولنا جسم طويل بمنزلة قولنا

جسم جسم واما ان ذلك يقضي ببطلان اقوال مخالفينا اما قول ابي الهذيل وابي القسم فلانهما قد سلما انه

لا يسما جسما حيث تكمل فيه الاوصاف الثلثه وقد اخل ابو الهذيل بعرض من احد الجانبين والعرب لا يسمون ماهذا

حاله عرضا وبمثل ذلك يبطل قول ابي القسم وبان العرب لا يسمي عميقًا الاما كان من جميع جهاته لا من بعضها والصور التي ذكرها

مسلوبة العمق قطعا وقول الاشعريه يبطل بما تقدم وبانه يلزم ان يكون معنى الجسم والطويل واحد والمعلوم

من اهل اللغه الفرق واما الكراميه فيبطل قولهم دخول افعل التفضيل فان العرب يقولون هذا اجسم من ذاك

ولو كان ما يستقل من لم يصح فيه التزايد مسئله قوله وللجوهر قدر في المساحه يعني في

نفسه متحيز يتعاظم بضم غيره اليه وقال ابو علي وابو القسم البلخي لا مساحه له اذ معنى ابو علي لا قدر له في

نفسه حيث لا ينظم اليه غيره من الجواهر اذ المساحه هي تقدير طول الشي او عرضه او عمقه واذا انفرد لم يثبت له

ايها وابو هاشم لا يخالفه في ذلك وانما يخالفه في اطلاق الوصف بان له قدر في المساحه فعند ابي هاشم

يصح الاطلاق وذلك عله لاجل تحيزه وامكان تعاظمه وعند ابي علي لا يحسن هذا الاطلاق لما تقدم

لم قال المولف وهو اجود الا ان ابا علي يقول تحيزه وتعاظمه لاجل التاليف وهو باطل لان التاليف يقول على

التحيز فكيف يقف التحيز على حلول التاليف وذلك يقتضي الا يحصل احدهما قوله ابو هاشم وليس له قدر من

الثقل يعني ان الثقل راجع الى الاعتماد لا الى الجوهر فهو خارج عنه ولا يسمى ثقلا ما لم يلزم وانما يلزم بان

يقارن حدوثه رطوبه واذا كان هو الاعتماد فهو طارٍ على الجوهر فليس ثقيل في نفسه وقال ابو علي بل لكل جسم ثقله

كتحيزه يعني ان لكل جوهر ثقلا قدر من المعلوم الثقل وليس براجع الى الاعتماد عنده ويحصل بالكثرة الجواهر

والخفه تخلخلها قولنا ~~ابو هاشم يعني وليس له قدر من الثقل~~ يعني على ابي علي ان المعلوم ان الزق

اذا نفخ فيه حتى امتلا لا يزداد ثقلا فلو كان ثقل الجواهر بانفسها لزم ان تثقل حتى تبلغ الحد الذي

تنتهي اليه ولو ملي ما او نحوه بل اكثر للطافه اجزا الريح وفي علمنا بانه لا يزداد في الثقل على حاله حين كان

فارغا دليل على ان الثقل معنى غير التحيز ولذلك اختلفت احوال الاجسام خفةً وثقلا ولو رجع الى نفس

الجوهر كان ذاتيا وكذا الخفه فيلزم كونه على صفتين مختلفتين وهو فاسد قال ابو علي لو رجع الثقل

الى غير الجوهر لزم ان تكون الذره بزنة الجبل قلنا لا مانع من ذلك اذا قارنت الرطوبه حدوث

الاعتمادات مسئلة قوله البصريه ويصح ادراكه بحاستي اللمس والنظر يعني انهم يقطعون بصحة ادراك الجوهر بهاتين الحاستين وقال النظام بل بالخمس يعني بل يصح ادراك الجوهر بالخمس الحواس وقال النجار لا يدرك شيء منها لا يصح ان يدرك الجوهر بشي من الحواس وانما يدرك اعراضه فقط وقال الصالحي انما يدرك لونه فقط قوله وعن قوم يعني مجهولين رهي عنهم الحاكم انه انما يدرك باربع حواس بالبصر والذوق والشم واللمس قوله لنا يعني على صحة ادراكه بحاستي اللمس والبصر انا نفرق بالبصر واللمس بين القصير والطويل يعني ونعلم ذلك ضروره والطول والقصر راجع الى التحيز وجهه لا لونه فبطل قول من قال لا يدرك بشي من الحواس وانما يدرك لونه قوله لا سائر الحواس هذا ابطال لقول من زعم انه يدرك بالحواس الخمس او باربع لانا نعلم تعذر ادراكه بالسمع والذوق والشم من دون مماسه له فاذا ادركنا حلوا وجدنا شيئين حلاوه وجسما هو محلها فادركنا الجسم فاللمس والحلاوه للذوق واما الوايحه فقد تدرك وان لم تدرك لمسا للطافته والنظام بنا مذهبه على ان الالوان اجسام والمدرك بالسمع جسم وكذا سائر الحواس واما النجار فبنا على ان الجوهر لا يخلو من عرض يدرك عليه واما القوم فبنوا على المماسه فرع يعني على القول بان الجوهريه تدرك بحاستي اللمس والبصر هل يرى منفردا ام لا وقال ابو علي وقاضي عبد الجبار وابو رشيد بقطع انه يصح ان يرى منفردا عن غيره وقال ابو الهذيل وابو هاشم وابو القسم البلخي لا يصح ادراكه منفردا وانما يدرك متى انضم اليه غيره من الجواهر قوله لنا يعني في الرد عليهم ونصحح القول الاول انه قد ثبت انه يرى مولفا بالاتفاق فيرى منفردا اذ المرئي برئ لامر يرجع الى ذاته وهو صفته المقتضاه عن الذاتيه فالجواهر تدرك لتحيزها والالوان لهيئتها وكذلك سائر المدركات انما تدرك لصفاتها المقتضاه ودليل انا ندرك الجوهر فاما ان ندركه لكونه جوهرا لزم ان ندرك في حال عدمه وان نعرف كونه جوهرا من دون استدلال واما ان ندركه لوجوده لزم ان يرى كل موجود لان الوجود صفة واحدة وان لم يتفق في الهيئة لاتفاقها في الوجود واما ان ندركه لكونه كائنا لزم ان يدرك على صفات متضاده لتضاد الكائنيه فلم يبق الا انه ادرك لتحيزه فقط وهي صفة المقتضاه كذلك سائر المدركات ولا يقال ادرك المدرك لا لامر كان الجوهر جوهرا لا لامر وكذا صفات الاجناس لانها لا تحصل مع الجواز لانا نقول لو ادرك لا لامر لم نعلم وجود المدركيه عند اجتماع الشرايط ولكان اثباتها من دون طريق ولو ادرك لا لامر كان ذاتيا فيدرك في العدم ولجوزنا ان يمتنع ادراكه لا لامر في بعض الاحوال قوله وانما لا نراه يعني منفردا الضعف شعاعنا فلو قواه الله لرايناه وهذه العله هي التي اعتمدها اكثر الشيوخ وصححوا ادراكه عند تقوية الشعاع وقال ابو هاشم ولو قوى الله الشعاع لم يدرك الجوهر لانه يصير لحجمه جزوا من الشعاع يعني الجوهر يلتبس باجزا الشعاع فلا يرى لعدم تمييزه عنه يعني عن الشعاع المنفصل من العين وقد قرئ في كلام ابي هاشم صحة ادراكه مع قوة الشعاع كقول ابي علي والقاضي قال المولف يجوز ان بينه وبين اجزا الشعاع فارق لان

اجزا الشعاع

اجزا الشعاع توريه بخلاف غيره وقد علمنا ان لقوة الشعاع تاثير في الادراك ولهذا تدرك الملئكة مع رقتهم
للانبيا والمحتضر مشكلات قوله البصرية والجوهر الفرد لا يتجزا اعني قطعوا بعدم تجزيه لانه ادق
المقادير فلا يتجزا لاحد عن القادرين وقال النظام بل يتجزا الى نهاية وبعضهم توقف لتوقف الحجة في الجانبين قوله
والفلاسفة مختلفون قال السمرقندي جمهورهم مثل قول النظام قال ابو رشيد واقليدس وارسطاطاليس وهو
مصنف كتاب السما والعالم مع اصحابنا وقد ذكر المولف وجوها بنوا عليه قوله لنا يعني على النظام ومن وافقه
لو تجزا الجوهر الفرد لكان مولفا والتاليف متناه فيكون المولف متناهيا الى ما لا تاليف فيه لا يمكن تجزيه وهو المطلوب
لكن هذا مبني على انه لو تجزا لكان مولفا وعلى ان تاليفه متناه فيجب في المولفات تنتهي الى ما لا تاليف فيه وعلى ان ما لا
تاليف فيه لا يمكن تجزيه اما الاول وهو ما يقبل التجزي في نفسه فهو مولف منا متحيزين فصاعدا فذلك
ضروري واما الثاني اعني انه متناه فلانا نعلم انه ما من تاليف الا ويصح من القادر ابطاله بالتفريق المانع وصلابة تضعف
قدرته عن تفكيكها ولا شك انا قادرون على جنس التفريق والعلم به ضروري بالاختبار في بعض الاجسام وما
قدرنا على جنسه فالباري يقدر من ذلك الجنس على ما لا يتناهى فلا تاليف الا ويصح من الله تعالى تفريقه لعدم المانع
في حقه واذا اقدر على ذلك فاما ان تكون التاليفات متناهية ام لا الثاني باطل والا لزم ان لا يقدر الباري
على تفريق كل التاليف لانه انما يفرقها بايجاد التفريق فكلما اوجد تفريقا ففي الوجود تاليف اخر الى ما لا نهاية له وهذا
يعود الى ما علمناه من انه ما من مولف الا ويصح من الله تعالى تفريقه بالنقض ومن قال هو تعالى لا يقدر على ذلك كفر لتعجيزه
له عن بعض ما دخل جنسه في قادريته مقدورة وتناهي قادريته واما الثالث وهو ان ما لا
تاليف فيه لا يمكن تجزيه فلا معنى لفصل الجزء من الجزء الا رفع التاليف الذي بينهما ولا يعقل سوى ذلك فمتى بلغ التفريق
الى حد يقطع انه غير مولف لم يمكن عقلية صحة انقسامه مع القطع بانه غير مركب فلا يمكن انقسامه وهو المطلوب
ولا يقال هذا مبني على اثبات التاليف معنى لا ينتفي الا بضد وما يجري مجراه لانا نقول لا يحتاج في تصحيح هذا
الدليل الى اثبات التاليف معنى بل يكفينا معرفة المجاورة والانفصال في المنقسم وذلك ضروري ويضطر ايضا ان
المجاورة تبطل بالتفريق فان قيل هذا مبني على ان ما صح انقسامه مولف بحيث لا نسلم قلنا قد بينا ان كل متحيز
امكن انقسامه فانه كان مركبا قبل الانقسام من متحيز فصاعدا زال بالتفريق تجاورهما ولا ينقسم غير مولف ۞
قوله ولا يستحيل قطع كل جسم اذ لا يتناهى يعني قطع ما لا يتناهى محال وهذا دليل اخر اورده ابو الهذيل على النظام
فقال لو صح ما تقول لم تقطع الذرة ظهر النعل الى اخر ما ذكره قال المولف وتحقيق ما ذكره ابو الهذيل ان القاطع
له نصف لا يقطعه الابعد قطع نصفه وذلك النصف له نصف اخر ثم كذلك اذا صح هذا فالنملة اذا دبت على
النعل يجب ان لا تقطعها لان اجزا النعل بلا نهاية اذ لا تقطع بعضا الا وله نصف ولذلك النصف نصف ثم كذلك الى ما
لا نهاية له ولهذا الالزام التزم القول بالطفرة يعني التزم ان النملة تقطع بعد ظهر النعل وتطفر البعض ومعنى الطفر

يتجزا

لشئ

مصير الجسم من جهة الى جهة بعيدة من الجهة الاولى من دون ان تقطع الجهة التي بينهما وزعم ان النملة في قطعها ظهر
النعل غيرها لانه بجميع اجزائه وظن ان ذلك تخلصه وهو غير مخلص ويلزم ان تكون الخردلة كالجبل العظيم لعدم تناهيها
دليل اخر وهو ان الجوهر لو تجزا بلا نهاية لم يصح وجوده لان دخول ما لا يتناهى في الوجود محال ووقوع وجود الاجسام
دليل تناهيها وقد تعلق النظام لشبه منفصلة غير قادحة في اركان الادلة تركناها خشية التطويل وقد ذكرها المؤلف

مسئلة قوله ابو علي وابو القسم البلخي والقاضي عبد الجبار لا يصح وضع الجوهر على موضع
الاتصال يعني نقطع بتعذر وضع الجوهر الفرد على موضع الاتصال من جوهرين وقال ابو هاشم وابو احمد بن ابي علان من المعتزلة
يجوز يعني يجوز وضع الجوهر على موضع الاتصال اذ لا مانع من وضعه في اي جهة فارغة وهذا كذلك فجاز وضعه فيها **قوله**
قلنا في الرد عليهما بل ثم مانع وهو ان جواز ذلك يؤدي الى تجزيه وتجزيه محال فما ادى اليه يكون محالا بيان ذلك
انا اذا وضعناه على موضع الاتصال منهما فاما ان يتصل بهما او باحدهما او لا بهما والاقسام كلها باطلة ان اتصل بهما فاما
ان يتصل كله بكل واحد منهما لزم كون حجمه كحجم جوهرين لانه قد اتصل بكل واحد منهما على وجه لم يبق فيه
فضلة لم يتصل بها وان بقي منهما فضلة بان اتصل بعضه ببعض كل واحد منهما لزم تجزيه وان اتصل باحدهما مع كونه
في موضع الاتصال منهما كان تخصيصا من دون مخصص وهو محال وان لم يتصل بايهما مع كونه على موضع الاتصال
فابلغ في الاحالة اذ لا خلا بينهما واذا بطلت الاقسام بطل ما ترتب عليها من جواز الوضع **قوله** اذ لو قدرنا خطا
من اربعة هذا نقض لقوله ان ذلك يؤدي الى تجزيه بانه لو قدر اربعة جواهر مركبة في سمت ووضع الجزان الاوسطان من الاربعة
لم يصح وضع جزئين الجزئين على وجه لا يلاقي احدهما لتادية الى ان يكون بينه وبين كل واحد منهما خلا اقل من مقدار
جوهر والمعلوم انه لا جهة اصغر من جهة الجوهر فيلزم تجزيه **قوله ابو هاشم** يصح يعني يصح وضعه على موضع الاتصال
من الجوهر واحتج بوجهين احدهما انه لا مانع من ذلك لو اقدرنا موضع الاتصال خاليا من الجوهرين المتصلين اذ هو
جهة يعني موضع الاتصال فكان كسائر الجهات ولا جهة يمكن تقديرها الا وهي تتسع له كذا اذا كانا تحته يعني اذ صح
وضعه في كل جهة غير مشغولة صح وضعه على موضع الاتصال من جوهرين تحته لانها فارغة فصح وضعه فيها كما لو لم يكونا تحته
قوله واذ لو قدرنا خطا من ثلثة يعني مركبا من ثلثة جواهر وعلى كل طرف جزا واراد قادران متساويان في
الفعل تحريك كل واحد من الجزئين الاعليين الى الوسط صار الجز الاوسط تحت موضع الاتصال منهما وهذا الوجه الثاني
مما احتج به ابو هاشم ومعناه انه لا مانع من وجود ما اراده القادران من تحريك الجوهرين ولا ما يجري مجرى المانع
فجاز وضعه على موضع الاتصال **قوله** ولا يؤدي بتجزا الجز يعني ولا يلزم منه تجزي الجز كجزئين يعني فانه
يصح وضعه بين جزئين بلا اتفاق ويتصل بهما من الجهتين المختلفتين فاذا صح ذلك ولم يؤد الى تجزيه كذلك
وضعه على موضع الاتصال لا يستلزم تجزيه قال المولف والعجب من اصحابنا كيف اتفقوا على صحة ملاقاته لجوهرين من جهتين وبستة
بل لستة امثاله ثم اختلفوا في جواز وضعه على موضع الاتصال والاشكال في الصورتين سوا بل ملاقاته لجوهرين بل لستة اشد

اشكالهم

خ ... وضع اربعة جواهر ... يريد انه يصح الجزئين على وجه خطا ... يكون بينه جهة الاتصال لما ذكر

خ يريد انه لما كان جهة الاتصال ... يكون عليها الاتصال ... الجهة حال الاتصال ... والحكم عليها ... الجهة حال الاتصال ولا مانع

اشكالا **والجواب عن الصورتين واحد** فان قيل فرق بينهما فان ملاقاته لجوهرين او لستة من جهاته انما لا قاها بكله وو ضعه على موضع الاتصال يستلزم تجزيه **قلنا** هذا يخلص من التجزي ويلزم منه محال اخر وهو ان لا يتعاظم بانضمام الجواهر لملاقاة كل جوهر لما يليه بكله ويلزم منه ان يصح ومنع جوهرين في الجهتين للشئ بقينا بعد وضع جوهرين من اربعة رفع الاوسطان ووضع ثالث بينهما على حد لا يلاقيهما وما بقي من الجهتين تتسع لجوهرين لملاقاته بكله ويلزم التداخل في المتحيزات قال المولف والجواب ان التحيز يحيل التداخل ويوجب التعاظم اذ لو صح التداخل او لم يصح تعاظم الجواهر لعاد على تحيزها بالنقض وذلك محال قال ابن متويه ومن وضع وضعه على موضع الاتصال منع وضعه في جهة الجزئين الاوسطين من اربعة بعد رفعهما على حد لا يلاقي احدهما لان تقدير موضع الاتصال كالمتحقق قال المولف وهذا بعيد جدا لانه يلزم ان لا يصح وضع الجوهر في جهة اصلا لان كل جهة يصح تقدير كونها جهة اتصال بين جوهرين قال والاقرب ان المنع انما هو من وضعه على موضع الاتصال المحقق لا المقدر لما يلزم من دفع ما علم ضرورة من حصول الجوهر في جهة **مسئلة**

قوله **ابو علي وابو القسم والقاضي عبد الجبار** جهة الجوهر ترجع الى غيره يعني ان جهته التي تختص بها لا تحكم بها له بان يقال له جهة حتى ينضم الجهة غيره فلم يعقل له جهة الا بذلك الغير لان طرف ذلك الغير هو الجهة عندهم وقال ابو هاشم بل اليه يعني بل جهة الجوهر ترجع الى نفسه لا الى غيره قال المولف والخلاف في هذه المسئلة هو الخلاف في اثبات قدر له في المساحة وقد تقدم قال الحاكم هو خلاف في عبارة لان اباهاشم يريد بالجهة تحيزه وابو علي يريد صحة ملاقاته لستة امثاله **قوله قلنا** يعني في الرد على ابي هاشم وتصحيح قول ابي علي لا شك انا لا ندرك الجوهر بابصارنا للطافته فلا نقطع بان له جوانب وانما نعلمه دلالة ولا نتصوره رؤية اذ لا يتصور الا المرئي وهو غير مرئي وثبوت الجهات له في نفسه لا بالنظر الى غيره يستلزم تجزيه لانا ان فرضنا له يمينا وشمالا وخلفا واماما وفوقا وتحتا فلا بد ان يكون اليمين غير الشمال وكذى سائرها الجهات والا لم يكن له ست جهات **قوله ابو هاشم** يصح ان يلاقي ستة امثاله هذا احتجاج منه بانه يصح بالاتفاق ملاقات ستة امثاله فكان له ست جهات اذ لا تعقل الملاقاة لستة امثاله الا وله ستة اقطار في نفسه وهو الجهات والا عاد على تعدد تلك الملاقاة لستة بالنقض وهو متفق عليه **قوله قلت والاولى** يعني قول ابي علي ومن معه اقوى من قول ابي هاشم لاستلزام القول الثاني وهو قول ابي هاشم حيث قال جهات الجوهر الستة حاصلة له من دون انضمام غيره اليه وذلك يوهم تجزيه فلا يحسن اطلاق العبارة بان له جهات بل ان جهته ترجع الى غيره لعدم تصورها من دون انضمام غيره وليبعده عن الايهام **فان قيل** اذا جعلتم جهته انضمام غيره اليه لزم ايهام تجزئه من انضمام ستة امثاله اليه لان الذي يلاقي لها ما عن يمينه غير التي يلاقي بها ما عن يساره والا لزم تداخل المتحيزات **قلنا** التحيز يمنع من ذلك كما تقدم فكان معنى قولنا لاقاه غيره كقولنا طرف الشي يرجع الى غيره

فلا يلزم مصير الجوهرين في حيز احد هما **مسئلة ولا يصح قلب الجوهر** يعني لا يصح جعل الذي يلي الارض اعلى والاعلى اسفل عند اصحابنا اذ القلب يستلزم ظهور بعض واستتار بعض فيتجزا يعني ذلك المقلوب وكذلك لا يصح ارادته في مكانه لتادية الى التجزيه لاستلزام الاراده اختلاف جهاتها اكوانها وجهته اصغر مقدار فلا يصح تجزيها وقال ابو رشيد بل يصح قلبه وارادته في مكانه كما لو ركبت صفيحه عريضه طويله ولا عمق لها فانه يصح قلبها وارادتها فلذلك الجز الجامع ان كل واحد منهما لا عمق لها فهو المصحح للقلب والاراده **قلنا** لا نسلم انه المصحح لذلك وانما المصحح التاليف وهو حاصل في الصفيحه دون الجزء فافترقا **قال المولف** وفي جواب اصحابنا هذا نظر سيما في جواب القلب فاما ولي منع قلبها وتصحيح ارادتها لاختلاف الجهتين كاراده الى **مسئلة** ويصح ان يلا في سته امثاله يعني من الجهات الست وهو قول الاكثر **قوله** لنا التاليف الجسم منه وقال عباد لا يعني لا يصح في الجوهر الفرد بعد وجوده ان يلاقي يتالف بغيره لان ذلك يؤدي الى التجزيه بل انما يوجد الجسم دفعه يعني ولا يصح من الله تعالى ان يوجد جواهر منفرده ثم يركب منها جسما **قال المولف** والذي داه الى هذا ما تقدم من الاشكالات الوارده على ملاقاته لسته امثاله قال ابن متويه وهذا القول ساقط **قوله** لنا يعني في الرد عليه وجهان **الاول** انه لا مانع من صحه ايجاد الجز يعني منفردا وان قدرنا احالة تاليف الاجسام منه لانه لا يوافق في صحه وجوده مع غيره ولا يهتدي العقل الى محيل يمنع من وجوده منفردا فيصح فاما استحالة تالفه الى غيره بعد وجوده فهو غير مانع من وجوده لان التاليف امر منفصل عن وجوده **والثاني** ان الجوهر لا يحتاج في وجوده الى اخر يعني الى وجود جوهر اخر معه **قال المولف** لان اثبات علقه بين الجوهرين لا طريق اليها وما لا طريق اليه ففيه بحث ولا طريق الى احتياجه الى معنى حال في جوهر اخر **قوله** واذا وجد يعني الجوهر منفردا جاز انضمام مثله اليه يعني انه اذا صح وجوده منفردا فلا مانع من انضمام مثله اليه **قوله قلت** وفيه نظر يعني في ملاقاته لمثله نظر وجه النظر انه اذا لاقا مثله واتصل بحيث لم يبق بينهما خلاء لم يخل اما يلاقي في ذلك المثل ببعضه او بكله بحيث لا يبقى له جهه الا وقد لاقاها ذلك المثل والاول يستلزم تجزيه والثاني يستلزم تداخل المتحيزات قال ويمكن الجواب بانه لاقا ذلك المثل من الجهه التي لاقاه منها بكله ولا يلزم التداخل اذ الملاقي له يحجب غيره من مماسته من تلك الجهه لتحيزه ولا يحجبه من الجهه الاخرى بان يلاقيه اخر منها لعدم الحاجز **مسئلة** والجوهر ليس مربع يعني ليس بمربع حقيقه بحيث يكون له اركان اربعه متغايره اذ لو كان كذلك لزم تجزيه **اعلم** ان من اثبت الجز الذي لا يتجزا اختلف في صورته التي لو ادركناه ادركناه عليها فهذا قول الاكثر من اصحابنا كالقاضي زيد وابن متويه **قوله** بل شبيه به يعني بل شبيه بالمربع في الهيئه اي شكله من بين الاشكال بان تساوى جوانبه واطرافه حتى لا يتفاوت من اي جهه نظر اليها الرائي لقيام الدليل على ان الجوهر شي واحد لا بعض له فوجب تشبيهه بالمربع **قوله وقيل** شبيه بالمدور يعني بل الجوهر الفرد شبيه بالجسم المدور الذي على صوره الكره

حلول الاعراض في الجواهر

تشبيهه بالمدور

قال المولف ولم اقف على تعيين قايله قلنا تدبروه يعني تشبيهه بالمدور من الاجسام مستلزم اذا لاقا ستة امثاله ان يبقى خلل يعني بين تلك الاجزا الملاقيه له وبينه ذلك الخلل قدر دور الجوهر بيان ذلك انك اذا جمعت بينه وبين ستة امثاله فلم يلتئم كما يلتئم المربع بالمربع بل بينها بينها فرج صغار اصغر قدرًا من جهه كل واحد من تلك المدورات اعتبر ذلك بتصوير حبه ذره اوغيره قوله وذلك فاسد يعني تقدير جهه اصغر من قدره فاسد لانا قد علمنا ان الجوهر اصغر المقادير

مسئله قوله ويجوز ان يخلو

الاعراض يعني انه يحتمل منها ما لا يحتاج الى البنا لبقا كالكون واللون عند اكثر المتكلمين وقال معمر بن عباد لا يعني لا تخلو ولا يحتملها قوله قلنا يعني في الرد عليه ان المعلوم انه قد حصل فيه المصحح لحلول العرض فيه وهو التحيز فانه المصحح لحلول الاعراض في الجوهر فلا وجه للاحاله ولا يصح قياسه على الحيوه والقدره ونحوهما لان مما يحتاج الى البنيه وان صحة التحيز فلم يحصل شرطها بخلاف ما لا يحتاج الا الى المحل

فرع قوله ابو هاشم ويجوز

خلوه عنها يعني عن الاعراض الا الاكوان كما تقدم وقال ابو علي وابو القسم لا يخلوا يعني لا يصح ان يخلو المتحيز من احد الضدين وما لا ضد له من الباقيات قوله قلنا يعني في الرد عليهما المعلوم قطعًا ان الجوهر واللون امران متميزان لنا لا تعلق بينهما من وجه معقول وكذلك ساير الاعراض غير الاكوان فيصح وجود الجوهر بلا لون وهذه الدلاله مبنيه على ان الجوهر واللون امر غيران وذلك ما سلمه الخصم وعلى ان الجوهر لا تعلق بينه وبين ما عدى الاكوان من الاعراض وعلى ان ذلك يقتضي جواز خلوه عما عدا الاكوان اما الاولى وستاتي في باب الالوان واما الثانيه فلانه لو كان بينه وبينها تعلق لم يخل اما ان يكون تعلق حاجه او ايجاب والحاجه اما في نفس الوجود او في بعض الصفات الثابته للجوهر او في بعض الاحكام وكلها باطله اذ لو احتاج الجوهر في وجوده الى اللون مع ان اللون يحتاج اليه لزم الدور وان يحتاج الى نفسه فان قيل هذا معارض بالجوهر والكون وحاجه كل منهما الى صاحبه قلنا ولا سوى لان الكون وان احتاج في وجوده الى وجود ذات الجوهر فلم يحتج الجوهر اليه في وجوده بل في كونه كاينا في احد الجهات وهي موجبه عن معنى واما احتياجه الى اللون في صفاته واحكامه فباطل ايضا لان الصفات اما واجبه او جايزه والواجبه في وجوده التحيز ولا دليل على افتقارها الى اللون واما الجايزه فهي اما الوجود فقد تقدم ابطال حاجته اليه واما الكاينيه فانما يحتاج الى الكون فلو احتاجت مع ذلك الى اللون لزم اثر بين موثرين قال المولف والاولى ان يقال لو احتاج الى غير الاكوان لكان لنا الى وجه حاجته اليه طريق ولا طريق واما الثانيه فلزومها واضح بعد ثبوت الاولبين

مسئله قوله ابو هاشم

ومعه الاكثر ممن اثبت الجز ويقطعون ان الاكثر لا تحله الحيوه والقدره يعني ونحوهما كالشهوه والنفره والعلم والنظر والاراده والكراهه لافتقارهما يعني في صحه وجودهما الى البنيه وكذلك ما اشبههما على ما ياتي بيان كل شي في بابه ان شا الله تعالى فافتقارهما الى البنيه المخصوصه يوجب

لان المعتزلي ... وجوده على ...

وجود الجوهر مع اللون ... المعتزلي ... فالجوهر مؤثر في وجوده ...

استحالة وجودهما في الجوهر لان البنيه تاليف مخصوص فلا تاليف في الجوهر وكذا وجود ما الحيوة شرط فيه
وقال ابو الهذيل والاسكافي يصح يعني وجود الحيوة والقدرة وما تفرع عليهما فيه **قوله لنا** يعني في الرد
عليهما ما سياتي ذكره في باب الحيوة والقدرة من زوالهما بتفريق البنيه وحكي ايضا عن ابي الهذيل ان الجوهر
الفرد لا يصح ان تحله الحيوة اللون والطعم والرايحه لنا ما سياتي يعني في ابوابها من انها لا تحتاج الى المحل

مسئلة **قوله البصريه** ويصح الحركه على الجوهر يعني يصح حركة الجوهر الفرد وقال ابو القسم
البلخي لا يعني لا يصح عليه **قوله قلنا** يعني في الرد عليه اما حركته في مكان فمحال كما تقدم في قلب الجوهر
واما انتقال الجوهر الفرد عن مكانه الى جهه اخرى فلم يمنع منه احد غيره وهو ينبني على ما يذهب اليه من منع حركته
يعني الجوهر الفرد مع فقد المكان والمكان عنده اجزا الهوى المحيطه بالمتحرك من جميع جهاته فالجوهر الفرد
اذا كان لا جزء معه لم يصح حركته فلا مكان له **قوله وسياتي فساده** يعني فساد هذا المذهب وهو احتياجه
المتحرك الى اجزا يحيط به قال انما الحركه مفارقه متحيز ~~في جهه عقيب كونه في جهه اخرى بلا فصل~~ واتصال بمتحيز اخر
ولا يعقل من ماهيتها سوا ذلك **قلنا** لا نسلم ذلك بل ما اوجب حصول متحيز في جهه عقيب كونه في جهه اخرى بلا
فصل والجهه ليست امر مشار اليه وانما هي وراء كما تقدم وعنده انما هي امر ثبوتي وسياتي ابطاله **مسئلة**

قوله البصريه ولا يحتاج الجوهر في حدوثه وبقايه واعادته الى معاني يعني توجب له هذه الصفات وقال
ابو الهذيل وعباد وهشام بن عمرو الفوطي بل يحتاج في جميعها الى معاني توجبها فلا يكون حادثا الا بحدوث
وهو معنى يوجب له كونه حادثا ولا يكون باقيا الا ببقى وهو معنى يوجب له كونه باقيا ولا يكون معادا الا
لمعنى يوجب كونه معادا وذلك المعنى هو الاعاده وقال ابو القسم البلخي انما يحتاج في البقا فقط يعني دون
الحدوث والاعاده وقال النيري في الاعاده يعني انما يحتاج الى معنى في الاعاده دون البقا والحدوث **قوله لنا**
يعني في الرد عليهم وانه لا يحتاج في ايها اما كونه باقيا فقد تقدم واما حدوثه فلو افتقر الى علة تسلسل لان الكلام
في حدوث تلك العله كالكلام فيه وكذلك الاعاده لانها حدوث بعد عدم فقد تقدمه وجود فذلك
قوله لو وجدت لعلة ابتدا او اعاده لافتقرت يعني تلك العله في حدوثها الا عله ثم كذلك الاولى فيتسلسل يعني
الى ما لا نهاية له وهو محال **قالوا** هذه صفات حادثه مع الجواز ومع حصل مع الجواز فلا بد له من علة كالكائنيه
قلنا اما البقى فقد تقدم واما الحدوث والاعاده فالموثر فيهما الفاعل وانما لم يوثر في الكائنيه لانها ترتبت على
الوجود الذي هو شرط في التحيز المصحح للكائنيه والموجود غير مقدور عليه وتاثير الفاعل في صفة الذات تابع للقدره
على تلك الذات والذات انما تكون مقدوره في حال عدمها فيصح قادريته على الحدوث والاعاده في حال عدم
الذات الموصوفه بهما **مسئلة** **قوله ابو علي والقاضي وغيرهما** يعني كابي عبد الله يجوز كون
الجوهر يعني الفرد مكانا لمثله اي مستقرا لجوهر مثله بمعنيه هويه وقال ابو هاشم لا يعني لا يجوز كونه مكانا

قوله يعني والدنيا

قوله يعني في الرد على ابي هاشم عليه المكان عندنا وعندك ما يمنع الهوي يعني ما يمنع المستقر عليه
من الهوي فوجب ان يكون مكانا له قال وخلاف ابي هاشم راجع الى حقيقة المكان فعنده لا يكون مكانا
الا حيث اجزاوه اكثر من اجزا المستقر عليه واكثف ولهذا لا يكون يد احدنا مكانا للذباب لما كان اقل منها
ولا يكون مكانا للحجر الثقيل لما كانت اقل منه فاذا الخلاف لفظي ونقول ان العرب انما تطلق لفظ المكان
على ما هو اكبر **مسئلة** والجسم مركب من جواهر هذا قول اكثر المتكلمين ومعناه انه مركب من متحيزات لا
يتجزا كل فرد منها وقال ضرار بن عمرو والنجار بل من اعراض يعني ان الجسم مركب من اعراض الفت فصارت جسما قالا وانما
يتركب من الاعراض التي لا تخلو الاجسام منها كالاكوان والالوان والطعوم ونحوها قال بن متويه وكانهم خصوا
الاعراض الباقيه والذي يبطل قولهما انا نقول هذه الاعراض التي فرضتم تركيب الجسم منها متضاده فكيف
يتركب من متضاد فيصير متماثلا سلمنا جواز ذلك وسالناكم عن اجتماعها هل اردتم تجاورها لزم تحيزها اذ
لا يعقل تجاور لغير متحيز وتحيزها يبطل كونها اعراضا وان اردتم حلولها في محل واحد لزم تحيز ذلك المحل
وبطل تعاظمها لحلولها فيه لان التعاظم فرع التحيز وان اردتم حلول بعضها في بعض فابعد ثم انا نقول لا
تخلو قبل تركيبها اما ان تكون متحيزه كما يقول النجار او غير متحيزه كما قال ضرار ان كان الاول لزم مماثلتها
للجواهر والمعلوم اختلافها وان كان الثاني فمحال لانها ان تحيزت من بعد لزم قلب جنسها وان لم تتحيز
لم تعاظم ومن ثم قلت ولعل الخلاف في العباره يعني خلاف ضرار والنجار اما النجار فذلك ظاهر
حيث جعلها متحيزه قبل التركيب فخلافه انما في تسميتها اعراضا واما ضرار فلانه ممن يفرق بين الجسم والعرض
ولا يعقل بينهما فارق الا ثبوت التحيز وانتفاؤه ولا شك ان اجتماع على المتحيز لا يوجب تحيزه والعلم بذلك
ضروري فيحمل خلافه على انه سمى ما لا يتجزا من المتحيزات ولا يجوز ما يجوز على الاجسام عرضا
مسئلة **قوله اكثر المعتزله** ولا يحتاج الجوهر في وجوده الى مكان وقال ابو القسم يحتاج
يعني يحتاج الى مكان وهذه حكايه الحاكم عنه قال المولف ان ابا القسم انما حكى ذلك عن الفلاسفه ولم
يجعله مذهبا له خلا ان كلامه في كون الجوهر مشارا اليه ومسه لحركة الجوهر وامتناع مد اليد الى
خارج الفلك يقتضي صحه نقل الحاكم عنه **قوله** يعني في الرد عليه وابطال احتياج الجوهر الى مكان ان المكان جسم ولا اجماع
الى مكان الا لاحد امرين اما ان يكون متصرفا فيحتاج الى ما يقله واما ان يختص بالثقل فيفتقر الى ما يمنع هويه
قوله ولا يحتاج في وجوده الى علة او ماده يعني الجوهر لا يحتاج الى ذلك خلافا للفلاسفه فانهم زعموا انه
يحتاج الى العله لتوثر في وجوده والى ماده يحدث منها لان وجود شي لا من شي محال **قوله قلنا** يعني في
الرد عليهم العله يعني التي زعموا انه يحتاج اليها اما العله القديمه التي ذكر ارسطا فقد تقدم ابطاله وان
ارادوا ان الفاعل انما يحدثه بواسطة عله كما قلنا في الكائنيه ان الفاعل انما يوثر فيها بواسطة عله وهي الكون

ذكر الطفرة

فالعلة لا توجب وجوده حتى تختص به ولا تختص به حتى تحله ولا تحله الا بعد وجوده اذ لا تحل في غير
متحيز مشروطًا بالوجود فيلزم الدور **قوله** والماده يعني التي زعموا احتياجه اليها ان كانت عرضًا
فكالعله يعني في لزوم الدور من انه يحتاج اليها في وجوده وهي تحتاج الى تحيزه المشروط بالوجود كما تقدم
قوله وان كانت جوهرًا يعني الماده فكما مر يعني في ان الجوهر لا يوثر في الجوهر ولا يحتاج في وجوده الى
غيره من الجواهر حيث ابطلنا قول عباد بمنع انضمام الجوهر جوهر الى جوهر وقياسهم على الناميات في استمدادها
من الماء والطين والحبه باطل بما تقدم من ان الجسم لا يوثر فيه علة وانه يصح ايجاده من عدم **مسئلة**
قوله اكثر المعتزله والطفره مستحيل يعني على المتحيزات وقال النظام يجوز على الجسم يعني يجوز الطفر
على الجسم اعلم ان الطفر في اللغه الوثب من جانب الى جانب مع انحفاظ ما بينهما وفي الاصطلاح ما قدمنا
من انه مصير الجسم من جهه الى جهه اخرى من دون ان تقطع بينهما تشبيها بالطفر اللغوي وحكى ابن متويه
ان النظام انما قال بالطفر لما الزمه ابو الهذيل ان لا تقطع النمله ظهر النعل ليجري الجزء الى ما لا نهاية له فالتجا
الى القول بالطفر **قوله قلنا** يعني في الرد عليه الضروره تحيل انتقاله يعني الجسم من مكه الى الصين ولا
يقطع بينهما ما لا يتخلل عدمه واذا كان معلومًا ضروره لم يحتج الى تركيب دليل على بطلان قوله وقد
استدل اصحابنا بادله على وجه الاستظهار منها انهم قالوا لو صح الطفر لصح منا ان نحصل مثلا وراء الجدار
في المنزل وان نخرج الباب ولا يكون الجدار ولا شي من الاجسام مانعًا لانه لا يمر فيه ولا يقطعه وهو
مستحيل قال المولف ولعله يريد نكبه ومنها انه كان يلزم ان يدخل شعاع الشمس الى منازلنا مع بقا السقف
المانع من نفوذه والمعلوم ضروره عدم نفوذه قال المولف ولعله ينازع في الصوره ولا شبه في ثبوت الطفر
منها ان قطب الرحا يقطع اقل من قطرها مع اتحاد الوقت واتصال الرحا **قلنا** لا نسلم استوى حركتهما بل تخلل
حركه القطب سكنات اكثر من سكنات القطر فان قيل يلزم تزايل اجزا الرحا لان الجسمين المتلاصقين لا
تحرك احدهما ويسكن الاخر الا مع التزايل **قلنا** كذلك نقول لكن ما زايل مجاوره اتصل بغيره في الحال
كحب خردل في طبق او نحوه ويمكن الجواب بان يقال انا نعلم ضروره في وجوب زايله الجزء المتحرك لمجاوره
الساكن فلا بد من القطع بوقوع الانفصال والاتصال في اجزا الرحا وان لم يظهر بالادراك ومنها
لو قدرنا بيرا عميقه مائة ذراع في وسطه خشبه معترضه شد فيها حبل طوله خمسون ذراعًا في طرفه دلو ثم
اخذنا حبلا طوله خمسون ذراعًا الى راس البير وفي راسه حلقه متحرط فيها حبل الخشبه وجرينا الحبل
الفوقاني الى راس البير انجذب الدلو والحلقه معا ووصلا راس البير في وقت واحد ولم يكن ذلك الا لان
الدلو قطع بعضًا وطفر بعضا والحلقه قطعه فقط خمسين ذراع في حال ما قطع الدلو مايه قلنا قطع الحلقه
والدلو على سوا الا ان الحلقه قطعت بعضًا طولًا وبعضًا عرضًا لانحطاط حبل الدلو منها والدلو قطع الماطولا

فقط

وذلك يعلم باضطراب الحلقة فتامله وشبهه كثير قال المولف والاقرب عندي ان النظام بنا قوله بالطفره
على قوله بتجدد الوجود في كل وقت لكل موجود مستمر الثبوت باق وانه يصح في الله تعالى ان يجدد للجسم
الذي في الصين صفة الوجود بمكة كما نقول بان الجسم اذا كان في الصين تقدم جاز ان الله تعالى يجدد له
الوجود في الوقت الثاني بمكة فلا يبطل قوله الا بان يكون استمرار الوجود للذات الباقية ضروري مسالة

قوله الاكثر وتداخل الجوهر لا يصح بعني بالتداخل مصير الجوهرين في جهة جوهر واحد وقال النظام
يصح لانه قال يصح كون الجوهرين في جهة واحدة ولا معنى لذلك الا التداخل وان اراد المجاورة فمسلم
لكنهما جهتان **قوله قلنا** يعني في الرد عليه لا شك ان التحيز مانع من حصول المتحيزين في حيز
احدهما ونحن نعلم تعذر ذلك ولا وجه لتعذره الا كون تحيزه مانعا من مصيرهما في جهة احدهما والا
لصح ان نجعل الجسم في حيز جسم اخر لانا قادرون على الكون ولسنا ضدين واذا امتنع ذلك عرفنا ان
المحيل امر يرجع الى المتحيزين فيجب مثله في كل قادر ويلزم اذا اختص احد المتحيزين بسواد والاخر ببياض
ان يرا اللونان في جهة واحدة ولو جاز التداخل لما وجب التعاظم بمجاورة المتحيزات ولما فصلنا بين
الجوهر الواحد والجوهرين والمعلوم خلاف ذلك **قال** انا نعلم اصلب من جسم وليس الا ان الصليب متداخل
قلنا بل مكتنز اجزاوه بحيث تقل الخلل بينها ولان الصلابه فرع التعاظم ولا تعاظم مع التداخل **قال**
ان الزق اذا نفخ فيه حتى يملا امكن ان يغرز فيه ابره وذلك عين التداخل **قلنا** انما امكن غرزها
لانه ليس بملا بل فيه خلا **قلنا** ولا يجوز عليه صفات يعني كالقادريه والعالميه والحييه
والمريديه قال ابو الهذيل والاسكافي والكراميه يجوز يعني حيث جوزوا حلول المعاني الموجبه
لهذه الصفات فيه كما تقدم **قوله قلنا** يعني في الرد عليهم لا شك ان هذه الصفات موجبه
عن معاني تفتقر الى البنيه المخصوصه بدليل بطلانها عند تفرقها على طريقة واحدة فلولا حاجة هذه
المعاني الى البنيه والا لما وجبت فيها هذه القضيه بيان ذلك انا نعلم من حال الحي اذا فرقت بنيته
حيوته بتقطيع اوداجه او نحوه ان حيوته تزول وكذا جميع المعاني المحتاجه الى الحيوه فعلمنا ان تلك المعاني
محتاجه في وجودها الى البنيه ولو كان مجرا العاده لجوزنا في بعض الاحيا ان يقطع اربا اربا وحيوته وقدرته
باقيه والمعلوم ضروره امتناع ذلك والتحيز وان صح جميع الاعراض فبعضها مشروطه بالبنيه كما تقدم
مسئله **قوله البصريه** في العالم خلا اي جهة لا جواهر فيها يعني بل فارغه وقال ابو القسم البلخي
بل هو ملا يعني العالم كله ملا من الجواهر لا يوجد فيه جهة فارغه اصلا **قوله قلنا** يعني في الرد عليه
لو لم يكن خلا اذن لتعذر علينا التصرف يعني في الهوى بالمشي وغيره لانا نعلم ان يتعذر علينا
الدخول في المتحيز كالجبل الاصم ونحوه فلو كان العالم ملا كان ابلغ منعا من النفوذ في الهوى من الجبل الاصم

جواهر

لان الجبل يمكن غرز الاوتاد فيه ولا يقال انما امكن النضرف لان احدنا يحصل في مكان الهوى حال ما
يحصل الهوى في مكانه لانا نقول لو صح ذلك لصح في كوزين مملوين ان يصب ما في احدهما الى الثاني
فينتقل اليه في حال ما ينتقل ما في الاخر اليه قال المولف والاولى ان يقال بان ذلك يستلزم الدور
اذ لا ينتقل المتحيز الى جهة حتى تخلو او لا تخلو حتى تفرغ جهة المنتقل فلزم تعذر الصرف ومثله كل
ملتقيين في ضيق **قوله** وغرز الابرة في الزق المنفوخ يعني ولو كان العالم ملا لم يمكننا نفوذ الابرة
لانا نقول اذا انخرج جميع ما فيه في وقت يسير على انا لو حللنا الفاد في حواشيه لم يخرج منه يعني
قال ابو هاشم ولانا احدنا لو مص قارورة ثم كبها على الما فانه يتصاعد اليها الما ولا وجه الا انه صادف
موضعا خاليا قال ابو اسحق ولانا اذا صببنا الما في انا تقبقب وليس ذلك الا لما فيه من اجزا الهوى فضاك
الما فيتقبقب في وعكسه لو مصصنا القارورة ثم احللنا الما فانه لا يسمع قبقبه لعدم الهوى فيها
ولانا لو الزقنا جانبي الزق احدهما بالاخر مع سد راسه على حد يمتنع دخول الهوى فيه لا يمكن بعد ذلك
جذب احد الجانبين من الاخر قال ابو القسم لو جاز الخلا لجاز كون جوهرين لا ثالث بينهما فلا يمتنع ان يقال
الجهة التي بينهما اقل مما بين جوهرين اخرين واكثر او مساويا ولا بد ان يكون ذلك شيئا ثابتا وليس ذلك الا
الملا **قلنا** نقول ذلك على وجه التقدير بحيث لو كان ثم جوهر لكانت منقسمة الى الثلاثة الوجوه كما يقال
لو حلو جسما ثم جسما ثم جسما لصح ان يقال الوقت بين الاول والثاني اما اكثر مما بين الثالث والثاني او اقل
او مساو وان لم يكن الوقت ثابتا قال انا نجد سراقة الما اذا شد راسها حتى لم يدخل الهوى فيها لم يخرج منها
الما واذا لم يشد خرج وليس ذلك الا لانه منع دخول الهوى حتى ما خرج من الما **قلنا** لو كان
مكان الما زيبق لخرج لثقله وان لم يخلفه شي وكذا الما وسع الثقب لخرج وانما لم يخرج عند راسها لان
الهوى منع ذلك القدر اليسير فاذا وسع لم يمنعه الهوى وكذا اذا فتح راسها عاونه الهوى من اعلا قال لان
الحجام اذا مص المحجم نبا اللحم واما نبا اللحم لخروج الهوى من المحجم بمصه فخلفه اللحم **قلنا** لا نسلم
ان نبو اللحم لذلك بل لكون اجزا الهوى ملاصقة للحم وهي يابسة واللحم رطب فلما جذب الحجام اجزا
الهوى انجذب معها اللحم لاتصالها به قال اذا نزل احدنا البير العميقة مات والسراج ينطفي وليس الا
لعدم الهوى **قلنا** بل لان الحيوة تحتاج في بقائها الى الهوى اللطيف الرقيق وكذلك السراج وفي قعر البير
تكاثف الاجزا فاختلفت صفة الهوى لا نفسه وله وجوه كثيرة متقاربة **مسئلة قوله** وليست الارض
محتاجة الى مكان يعني في سكونها تستقر عليه خلافا لبعضهم حكاه ابو القسم عن قوم مجاهيل انه لا بد ان
يخلق الله تحت الارض في كل وقت جسما تعتمد عليه ثم يفنيه ويخلق غيره لئلا تنحدر وزعموا ان سكون
الثقيل لا يصح الا في مكان يستقر عليه **وينبغي** ان نبين او لا حقيقة المكان ثم نبين استغنا الارض عنه

اما حقيقة

اما حقيقته عند اكثر المتكلمين هو الجسم الكثيف المانع لمستقر عليه من الهوى وقال الشيخ ابو القسم هو المحيط
بكل متحيز من جميع جوانبه **قلنا** الذي يقتضي سكون الثقيل هو الذي تحته دون ما احاط به وهذا هو المكان
قال المولف والاقرب انما هو اشتراط المحيط لان ما لم يحط به اخر كاجزا الهوى لا يصح احراكه لا سفلا ولا علوا
لان الاحراك لا عنده مفارقة متحيز لمتحيز الى متحيز اخر فان لم يكن كذلك فلا حركة وان خالف في العباره فهو
في لفظ المكان على ما وضع فعنده المحيط واصحابنا للمستقر واما الدليل على استغنا الارض عن المكان فهو
قوله قلنا لو احتاجت تسلسل يعني لو احتاجت الارض الى مكان والمكان جسم مثلها فيحتاج الى مكان اخر
ثم كذلك الى ما لا نهاية له لزم التسلسل وهو محال **فان قيل** ان من الجائز ان يجعل الله مكانها غير ثقيل فلا يحتاج
الى مكان لعدم الثقل **قلنا** انه وان كان كذلك لم يمنع هويها الا ان يكون فيه اعتمادات علويه تمنع هوي الارض
فاذن انما تحتاج في سكونها الى الاعتماد العلوي بعد خلقها ثقيله ولا تحتاج الى اجسام غيرها فان قيل محال تلك
الاعتمادات العلويه هو المكان اذ ليس غير الارض ولا اختلاف الا الاعتمادين **قلنا** ليس من الاعتمادات ان تكون لازمه
كاعتمادات النار بل يجوز ان يجددها الله تعالى في اسافل اجزا الارض حالا فحالا كما يفعل في الحجر الثقيل اذا رمينا
به الى العلو واذا جاز ذلك لم تحتج الارض الى مكان وانما تحتاج الى مجرد الاعتماد فقط ويجوز ان يوجد
لازما في غيرها فلا نقطع باحد الوجهين **قوله** فاما ثبوته يعني ثبوت المكان فسمعي فقط لعدم الطريق الى
القطع باحد الوجهين كما تقدم فاذا بطل وجوب احتياج الارض الى مكان غيرها قدمنا لم نعلم بالعقل
نفيه ولا ثبوته الا انه ورد سمع بثبوته في نفس الامر **قوله** والعالم ساكن يعني وليس بمتحرك قال ابو علي و
سكونه معلوم ضروره وقال ابو هاشم بل دلالة عقليه اذ لو كانت هاويه لم يلحقها الخفيف فذلك قوله والا
لما وقعت الريشه يعني في الارض اذا رمي بها من شاهق يعني من راس جبل لان حركتها اسرع من حركة الريشه
لثقلها وخفة الريشه اذ المعلوم ان هوي الثقيل اسرع من هوي الخفيف فلا تزال الارض سابقة للريشه فلا تستقر
الريشه اصلا ولتعذر علينا التصرف في الارض اذ صارت كالصندوق الذي رمي به من شاهق وفيه قاعد
فانه يتعذر عليه التصرف كذلك من في الارض ونجد من التصرف مشقه وقال القاضي عبد الجبار بل نعلم سكونه
بدلالة سمعية لا عقلا وذلك لقوله تعالى ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا فنص على سكونهما قال المو
وقوله والجبال ارساها والارسا هو التسكين يقال ارست السفينه اذا سكنت من الحركة **قوله الثنويه**
بل تهوى ابدا يعني بل الارض غير ساكنه ولا تزال تنحدر بل استقرار **قوله لنا** يعني في الرد عليهم ما مر من
الادله العقليه والسمعيه قال ابن متويه وانما التزموا ذلك لاعتقادهم استحالة وقوف الثقيل من غير عمد ولا علاقه
وذلك مفقود في الارض وقيل في السما عمد لا نراه **مسئله** **قوله ابو هاشم وض يعني عبد الجبار**
وسكون الارض اما افتجدده الله فيها حالا فحالا يعني بان يوجد الله فيها سكونات مساويه لما يولده

الثقل الذي فيها فيمتنع هويها وقطع به ابو الهذيل وانما لم يقطع ابه لعدم الطريق من جهة العقل لعله التسكين
وانما يمكن من جهة السمع ولهذا حكي عنهما بلفظ لما قال بن متويه وهذا الذي اتفق عليه الشيوخ **قوله**
او يخلق فيها اعتمادًا علويًا يعني لازما كاعتماد النار وقطع به بعض هشام بن عمرو الفوطي **قوله ابو القسم**
بل لكونها لا في مكان يعني والتحرك في غير مكان متعذر عنده قال الحاكم ذكر ابو القسم هذا المذهب لنفسه
ولجماعة من البغداذيين فلذلك والتحرك في غير مكان محال يعني لان التحرك عندهم مفارقة جسم واتصال
باخر والا لم يعقل لنا مامر **قوله وقيل** بل لتوسطها الى الفلك المحيط يعني ان سكون الارض انما هو لتوسطها
في الفلك المحيط فهو يتلاقف اطرافها دون سفلا وعلوا فليس الانحدار اولى من الارتفاع وصورة ذلك
ان اطراف الارض اذا كانت بالفلك كان كلما ارتفع طرف منه وقع طرف منها وانحدر طرف منه انخفض طرف
منها فلم يتم الرفع مع حصول الخفض ولا الخفض مع حصول الرفع فوقفت والموجب لسكونها سرعة دوران الفلك
قوله الفلاسفه الفلك كالمغناطيس يعني ان للفلك طبيعة تقتضي انجذاب الارض اليه كحجر المغناطيس
في جذبها للحديد بالفلك بالنظر الى الارض فيجاذبها من كل جهاتها فوقفت كما يقولها الحديد لو تجاذبه المغناطيس
من جميع جهاته تجذبا مستويًا وحكى الشيخ ابو القسم عن اوايل الفلاسفة قولا اخر وهو ان العلة في سكون الارض
لونها في وسط الفلك وارتفاع الفلك من جميع الجهات على سوا وهي كرية الشكل وجهتها اسفل السافلين بالنظر
الى الفلك فلا ممتنع ان يكون اقوام في جهة الارض الاخرتلا في اقدامهم اقدامنا وهم يشاهدون السما
فوقهم والارض تحتهم والفلك محيط بهم ومرتفع عليهم كنحن فلو تحرك بالنظر الينا سفلا لكان قد تحرك اليهم
صعدًا وتحرك الثقيل صعدا متعذر وليس لنا ان نقول انهم تحتنا وهم كذلك قال بن متويه وفي قولهم هذا
تناقض لان ارتفاع الشي على غيره من جميع جهاته متعذر لان احاطته به تمنع ارتفاعه عليه والاحاطه
من جميع جهاته ومن جملتها جهة السفل وما كان اسفل من غيره لا يكون مرتفعا عليه وبلى منهم لو حفر حفيرة نافذة
في الارض واطلعنا فيها ان نرا هناك الكواكب كانها تحتنا وهي في الحقيقة فوقنا عندهم فندركها لا على ما هي به
قال ابو هاشم ويلزم لو بلغ احدنا ذلك المركز ان يرى نفسه منكسه مستعقبه لانه ينظر الى سمت راسه فيرى
الفلك فوقه والى سمت رجليه فيرى نفسه فوق الفلك والفلك في الحقيقة فوقه قال ابو هاشم والعامة تظن انها على
ظهر حيوان وذلك الحيوان لا بد له من مكان يقله ~~وقال ابو علي سكونها باعتمادات~~ فكلامنا في اخر جز من الاماكن
قال المولف وهو يريد بالعامة اهل علم الحديث والفقه دون علم اهل الكلام قال وقريب من هذا قول من قال انه تقف
لانه لا بد من مكان يقله وقال ابو علي سكونها باعتمادات مبتداه يوجدها الله حالا فحالا لان المسبب لا يصح من
فعل الله عنده والثقل راجع الى نفس الجوهر وان المولد الحركة لا الاعتماد وابو هاشم يقول سكونها باعتمادات
متكافيه اذ لا بد من امر يدفع هويها لما فيها من الثقل وان لم يقطع بتعيين المسكن لها **قوله قلنا** يعني في الرد

على من قطع بسكونها بكيفيه مخصوصه معينه انا لا نعلم كيفيه التسكين لا سمعا يعني انا نقطع بعد ابطال قول
من قال الهوى ابدا بانه لا سبيل للعقل الى تعيين الوجه الذي حصل به التسكين الا من طريق السمع لان ذلك
عيب محجوب فان حصل دليل سمعي والا توقفنا في التعيين وان كان اصحابنا قد تكلموا على ابطال كون للفلك
طبيعه كالمغناطيس والا لزم ان يجذبنا لانا مساو لكون الارض في الجسميه قال المولف وهو يمكن ان يقولوا
ان طبيعه الفلك تختلف في الجذب والدفع كما تختلف طبيعه المغناطيس في جذب الحديد دون غيره من
الاجسام كالنحاس والفضه والخشب والحجر ونحوه **مسئله** **قوله ابو هاشم وابو القسم**
والارض كريه يعني ململمه ~~الجوانب مع طوافيها مسطحه~~ ان شكلها كري مدور كالكره وقال ابو علي بل مسطحه
يعني مبسوطه وليست مكوره وقيل شبه طبل يعني ململمه الجوانب مع طوافيها مسطحه للعلو والسفل وقيل كنصف
كره مشقوقه يعني كان ذلك النصف مشقوق منها وهو لبعض الفلاسفه وقيل كصنوبره يعني ان شكلها صنوبري
والصنوبره هي ... فهذه خمسه اقوال لم يصرح ابو هاشم بكريتها بل ربما
توقف قال بعض متوبه بل في كلام يقضي بكريتها **قوله الحاكم** لا طريق الى القطع يعني باي هذه الاقوال من جهه العقل
قوله الا السمع يعني يدل السمع على تعيين احدها **قوله قلت** بل هم الى كريتها طريق عقلي بحقيقه في علم الفلك
يعني مذكور في علم الفلك قال الا انا نذكر جمل ما ذكره ارسطاطاليس في كتاب السما والعالم وهو ان اجزى الارض
تسلك الى المركز بالطبع فلو كان مستويا ما لم يمنع مانع فيجب ان يكون بعد النواحي من الوسط سوا فالشكل
الكاين على هذه الهيئه كرسي واعترض بان ما ذكره دعاوى غير مسلمه وهي الميل الى المركز وتحرك الارض البته
وكون الارض في وسط الفلك ولهم وجوه اخر معترضه ولهم اجوبه عنها في كتبهم قال المولف واقوى ما ذكروه مما يدل
على كريتها قولهم قد ثبت في خسوف القمر انه من جهه ستر الارض له وانكسافه يكون على هيئه الكره فكان ما ستره كريا
وتحقيقه انا وجدناه مستمرا على طريقه واحده نقل لقلة الحجاب ويكثر بكثرته ويحصل من ناحيه وعلى الصفه التي تقتضيه
تلك الناحيه في لونه حمره وخضره وسوادا ويبتدي من جانب مره ومن جانب اخر مره اخرى ويستغرق كل جرم
القمر مره وبعضه وذلك اخرى وذلك واقع بحسب حيلوله الارض بين الشمس والقمر كما كان نوره منها فحجب الارض
بعد الشمس عن جميعه او بعضه بحسب ما يحصل من الحجاب ومدته مقدره بمدت محاذات القمر للارض فقطعنا بان
المؤثر في ذلك لا يختلف فاذا لم يستقيم ذلك الا مع القول بكريه الارض وجب القطع بانها كريه من غير تردد
وهذا القدر كاف وان كان له تتمات في كتب علم الفلك يعلم بها تحقيق تفاصيل هذه الجمله واحتج ابو علي بقوله تعالى
والارض فرشناها وجعل لكم الارض بساطا والارض بعد ذلك دحاها ومن العقل بانها لو كانت كريه لكان بعد
من جميع الجهات بعدا واحدا ولكان يجب ان لا يرى الشمس عند طلوعها وغروبها كانها ما يراها في كبد السماء
لان المسافه واحده فلما رايناها اكبر عرفنا ان المسافه ليست على السوا واعترض بصحه السطيح في الكره العظيمه فلا يلزم ما ...

صح

قال القاضي عبد الجبار ولم يرد سمع يوجب القطع بكونها كرية او مسطحة ولم يذكر وجه القول بالاخير
مسئلة قوله والفلك مدار الكواكب يعني موضع دورانها من السموات وليس بزايد على السما عند هولاء
والسموات افلاك الكواكب التي تدور فيها **قوله** او جسم اخر يدور يعني او الفلك جسم غير السموات تدور
عليه الكواكب وهو جسم رقيق وليس كجسم السما كثيف والى هذا ذهب بعض الفلاسفة قال الحاكم يجوز فيه الوجهان
وقوله وكل في فلك يسبحون يحتمل الامرين قال وقالت الفلاسفة من جنس الاجسام يعني لا يشبه هذه الاجسام
قال المولف قلت لعلهم يعنون لطافته يعني ليس بكثيف كما في هذه الاجسام قال المولف ويعنون بالسموات لانهم
يمنعون كون فوق الافلاك شي قال الحاكم ولهم في هيئتها وطبعها ما يطول تقصيه لكن ما بعد عنا من
الاجسام لا طريق الى معرفته الا بالسمع ولم قال المولف بل لاهل علم الهيئة في معرفة ساحات الكواكب وغيرها
من الاجسام طريقة يعرفون بها مقادير الاجسام البعيدة كالقريبة ويقيسون مساحة البعيد منها على مساحة
القريبة حتى قالوا في زحل في نحو ان مساحته تقتضي ان يكون مثل الارض مائة وستين مرة **مسئلة** **قوله**
الحاكم والسما جسم كثيف يعني ليس بلطيف كلطافة الهوا والنار لا يدرك باللمس وان ادرك بالبصر وهي ثم السما مقر
للملايكة وفوق كل سما ملايكة **قوله والافلاك دونه قال المولف ولم يفسر الحاكم ما اراد**
بدونه وهو يحتمل ان مراده دون السما في الكثافة وان جرم الافلاك ليس بكثيف ويحتمل ان مراده دون السما في الجهة
اي تحتها فجزم هنا بان الافلاك غير السموات وان جرم السموات كثيف فوق كل سما فلك وفي الاول جوز كون السموات
هي الافلاك **قوله وانكرت الفلاسفة** كون فوق الافلاك شي يعني سكان ملايكة او غيرهم لانهم
جعلوا الافلاك هي السموات وهي السيارات واذا كانت السموات هي التي تدور لم يصح استقرار الملايكة عليها
فحينئذ نقطع انها ليست بمستقر وروي من له معرفة بمذهبهم ان السموات متطابقة وينكرون ما نذكره المسلمون
من البعد الحاصل بين كل سمائين وانما هو قدر ما يمكن احراكها من دونها وذلك قدر الشبر **قوله قلنا** يعني في
الرد عليهم نطق بذلك الكتاب يعني ما ادعيناه من ذلك جاء به الكتاب المنزل على محمد صلعم وما ذكروه امارات عقلية
لا تفيد الا الظن فقد ورد قوله تعالى خلق سبع سموات طباقا وقوله وكم من ملك في السموات لا تغني شفاعتهم
شيا وحكى عن الجن بقوله وانا لمسنا السما فوجدناها ملئت حرسا شديدا وشهبا والحرس هم الملايكة فدل
على انها مقرهم وقوله يتنزل الامر بينهن يدل على البعد بينهن ايضا لانه يستلزم امرا ومامورا وذلك انما
يتم مع البعد الى غير ذلك والاثار كثيرة واجماع الامة منعقد على نفي ما ادعته الفلاسفة ودليل كما فيها رفع السموات
بغير عمد ترونها دليل اقتداره على امساكها مع العظم **مسئلة** **قوله** وليس في الجواهر عندنا
وقالت الفلاسفة بل هو ثابت واختلفوا في تفسيره فقال بعضهم وهو فلك الافلاك يعني المؤثر في كل شي ولا يوثر
فيه شي عندهم وقيل هو نار محيط على الهوى **قوله** لنا يعني على نفي الاثير الذي زعموه انه لا طريق الى اثباته

الى السموا

الا السمع لان ما لم يعلم بضرورة العقل ولا دلالة لم يعلم الا بالسمع ان كان ثابتا ولا دليل سمعي على اثباته ولانه

كان في الهوى نار لادركناها كما ادركنا الكواكب قالوا حركة الفلك تولد النار كحركات الزناد قلنا لا

نسلم ذلك في كل محركين **مسئلة قوله ويقبل الكواكب النماء عندنا وقال المنجمون لا**

يعني تقبله ولا يصح عليها **قوله قلنا** يعني في الرد عليهم المعلوم ان كل جسم متحيز فجاز انضمام مثله اليه وذلك

معلوم ضرورة في المتحيزات ولا معنى للنماء الا انضمام متحيز الى مثله فيصير كالجملة الواحدة قالوا ليست من جنس الاجسام

فلا تقبل النماء قلنا قد علمنا كونه في جهة وذلك يوجب تحيزها ومماثلتها للاجسام فجاز عليها النماء كسائر

الاجسام **مسئلة قوله** ولا يصح على الكواكب حركتان مختلفتان في وقت واحد يعني ولا على غيرها

من الاجسام عند المتكلمين ولو كان سير الكواكب الى جهة المشرق وسير فلكها الى المغرب فانه لا يثبت لهما حركتان

مختلفتان باختلاف الجهتين في وقت واحد بل الكواكب يتحرك نحو المشرق حركة بطيئة يعني غير متوالية بل يتخللها

سكنات ويتحرك الفلك الى نحو المغرب حركة سريعة يعني متوالية لم يتخللها سكنات فيغلبها يعني حركة الكواكب يعني

البطيئة فترى كالذاهبة الى جهة المغرب وليست كذلك حقيقة فهي كنملة تسعى على شفير رحا دائرة الرحا مرة

واحدة وليست النملة متحركة في حال سير الرحا لان مصيرها في جهتين في وقت واحد محال ويدرك بالضرورة

وسير الرحا ايضا في حال بطو النملة فكذلك سير الكواكب **قوله المنجمون** بل يصح في الكواكب حركتان

مختلفتان في وقت واحد يعنون حركة من جهة سيرها وحركة قسرية من جهة سير الفلك **قوله قلنا** يعني

في الرد عليهم الحركتان المختلفتان ضدان فلا يجتمعان يعني لا يحصلا في وقت واحد وانما يحصل كل واحد

منهما في تخلل سكنات الاخرى ففي حال تحرك الفلك لا تتحرك النجوم وفي حال تحرك النجوم لا يتحرك الفلك ويجوز

حصول الحركات والسكنات وان لم تتبين **مسئلة قوله واذا تحرك جسم ففي كل جوهر**

منه يتحرك يعني لان كل جزء قد انتقل بانتقال جملتها من جهة الى جهة ولا يعقل انتقال كل جوهر الا بكون يحله فيوجب له

لان الكاينية مما ترجع الى الاجزاء والاحاد لا الى الجملة وقد صار كل جزء في غير الجهة التي كان فيها وقال ابو القسم وابو

الهذيل بل يتحرك كله متحركة في بعضه يعني ان الجسم اذا كان متصلا على وجه يصعب تفكيكه فانه يتحرك كله بحركة توجد

في بعضه لانه قد صار باجتماعه كالشي الواحد **قوله قلنا** يعني في الرد عليهم لنا في ذلك وجهان الاول ان الحركة

لا توجب كمية كونه كائنا حتى تختص به البعض مما يمكن وهي لا تختص بمتحيز البعض الاختصاص حتى تحل يعني يحل فيه لا في

الملاصق له لان المصحح للحركة التحيز من غير شرط والتحيز يرجع الى الاجزا كذلك الكاينية وموجبها لان الكاينية

هي الطريق الى المعنى الموجب لها الوجه الثاني ان الكونين في جهتين ضدين فلو اوجبت حركة كائنين في جهتين

لكانت قد اوجبت موجب معنيين ضدين وهو محال **قالوا** قد يكون العالم عالما بعلم يوجد في بعضه بالاتفاق

فيلزم في المتحرك مثله **قلنا** فرق بينهما فان العلم لا يصح لغير حي والحيوة قد صيرت الاجزا كالشي الواحد فما وجد في

بعضه فكانه في جميعه وكذلك لم يجز وجود علم في جزء من القلب وجهل في جزء اخر لذات واحد **مسئلة قوله**
الاكثر يعني من المتكلمين ويتحرك باطنه وظاهره يعني يوجد في كل جزء منه حركة سوا كان من الاجزا الظاهرة او الباطنة
وقال ابو القسم البلخي بل الصفيحة العليا فقط يعني ان الذي يتحرك من الجسم ظاهره فقط لا الاوسط يعني فانها
لا تتحرك عنده اذ لا تفارق مكانها المحيط والحركة عنده انما هي مفارقة جز واتصال باخر والاجزا الباطنة لم تفارق ما
احاط بها **قوله قلنا** يعني في الرد عليه معلوم ضرورة انتقال الوسط كانتقال الصفيحة وان انتقاله على
سبيل الجواز فيجب ان يكون المعنى كالصفيحة **قوله قلت** وهذا بنا يعني من ابي القسم على اصله من ان المكان هو
المحيط لا المستقر وهو باطل اذ لو لم يتحرك الا الصفيحة العليا لم يجد فرقا بين الزق المملو بالنفخ وبينه اذا ملي زيبقا اذ
لم يتحرك الا الصفيحة العليا وحالها واحد قال ابو هاشم وللزوم لو طلى احدنا نفسه دهنا ثم انتقل من بلد الى بلد
ان لا يجد مشقة وان المنتقل هو الدهن **مسئلة قوله في النار والشمس حرارتان** يجدهما
الله وهذا قول اكثر المتكلمين وقال شعيب بن زرارة في النار قبل استعمالها وانما يجدهما الله تعالى عند الاستعمال فقط
وحكى الحاكم مثله عن ضرار **قوله الفلاسفة** لا حرارة في الشمس يعني لا حادثة ولا باقية **قوله** واختلفوا
فيما نشاهده من الحرارة عند الوقوف في الشمس فقيل عن الاثير يعني ان تلك الحرارة ليست من الشمس وانما تاثير بها
النار المحيطة بالهوى كما قدمنا في تفسير الاثير **قوله وقيل** ينعكس من الارض يعني ان تلك الحرارة تحصل من
اجزا الشمس عند انعكاسها من الارض لانها بعد وقوعها في الارض تنعكس صعدا الحركة قوية فتحدث الحرارة
من تلك الحركة من حيث ان الحركة بين الجسمين المتحاذيين تولد الحرارة كحدوثها عند حك جسم بجسم **قوله**
قلنا يعني في الرد على اهل القولين معا كما نعلم ان في الاسود سوادا يعني حالا فيه قبل ادراكنا اياه كذلك
نعلم ضرورة ان في النار والشمس حرارة يعني حاصلة فيهما على حد حصول السواد في الاسود **قوله ولا**
دليل على ما زعموا يعني من ان حرارة النار تحدث عند استعمالها وحرارة الشمس ليست حالة فيها ولما خالفوا
الضرورة انشد بشر بن المعتمر في ذم ابن زرارة فقال: يا شعيب بن زرارة • يا حمار بن حماره • ليت في الريتونات
ليس في النار حرارة • قال المولف ولعل شبهة ابن زرارة ان قد ثبت انه عدل حكيم لا يفعل الا لغرض صحيح ولا
غرض في احداث الحرارة في النار والشمس قبل الاستعمال وجوابها ما ذكره اصحابنا من الضرورة ان صح والا فعلمنا
بان الحرارة من الاعراض الباقية فاذا اوجدها الله لم يجب ان يعدمها حيث لم يكن في بقائها مفسدة فلا نقطع بانها
لم تكن لحرارة تقدمها لمصلحة لم نعلمها ثم تبقا واما شبهة الفلاسفة فبنا على اصلهم ان الشمس ليست من جنس
الاجسام وانها خارجة عن الطبايع الاربع فلا حرارة فيها وكذا الكواكب وجوابها ان الاجسام متماثلة كما
تقدم **مسئلة قوله** والضيا جسم رقيق هذا قول اكثر المتكلمين وانه ينفصل عن جميع عين الشمس وانما لم
ندرك القمر والكواكب النيرات لان انوارها مستمد من الشمس كما ذكره اهل علم الهيئة فكان نور الشمس اصلا

فيكل نور

في كل نور وقال ابو الهذيل بل عرض يعني بل الضيا عرض يحل اجزا الهوى **قوله لنا** يعني في الرد على ابي الهذيل ان
الهوى انما يضي بمجاورته يعني يحصل و يذهب كما يرى الليل والنهار ولانه يضي لعرض يحله والا لم يزل الضيا بغروب الشمس لان
اللون من الباقيات فلا يزول بعد وجوده من دون ضد وغروب الشمس ليس بضد لانه اكوان والضيا الوان **قوله**
قلت وفيه نظر يعني هذا الالتزام لان لابي الهذيل ان يقول بين اجزا الهوى اجزا صقيله نورها تستمد من نور الشمس
كاستمداد القمر والنيران منها وهي لا تقبل ذلك الا بعرض يحلها من صقالة ونور وظهوره مشروط باستمداده
من نور الشمس فمتى غربت زال شرط ظهوره فلا يلزم ما ذكرتم **قلنا** المعلوم من اهل اللغه ان الضيا والنور اسم لما
يذهب به الظلمه ويمكن معه ادراك المدركات ولا شك ان ذلك انما يحصل شعاع الشمس فوجب ان يكون الضيا اسما
للشمس وشعاعها لا لصقاله اجزا الهوى ونورها قال فقد وجدنا السواد والبياض يتعاقبان على الهوى كما يتعاقبان
على الشعر فكان الضيا والظلمه اسم لهما **قلنا** ليس تعاقبهما على جهة الحلول بل على جهة المجاوره وذلك ان اجزا
الشمس يقابل اجزا الهوى فيظهر النور فيها ودليله انا نجد النور يستمد في الارض عند بزوغ قرص الشمس في وقت
واحد ولو كان الضيا انبساط شعاع الشمس على اديم الارض كان في اوقات على حسب المسافه والمعلوم انه يحصل
عند بزوغ الشمس في وقت واحد فاقتضى انه لما في اجزا الهوى من الصقاله عند مقابلة النور الذاهب من الشمس
وان لم يتصل به **مسئله قوله ابو علي** **وابو هاشم الجسم حال حدوثه**
كاين يعني حاصل في جهه ليس بمتحرك ولا ساكن يعني في حال حدوثه وقال النظام بل متحرك حركة اعتماد
قال المولف لعله اراد كونه قابلا للحركه في تلك الحال فهو متحرك بالقوه لا بالفعل وهي تسمى سكونا يعني تلك
الحركه الحاصله بالقوه واذا حصلت بالفعل سميت حركة وقال بشر بن المعتمر بل ساكن يعني الجسم حال حدوثه
ساكن بالفعل ولا يوصف بانه متحرك قال المولف والنظام لا يخالفه في ذلك وانما خلافهما في العباره فزعم
النظام ان الاحتراك يطلق على من يجوز عليه الحركه وان لم تقع كالقادر لمن يصح منه الفعل وان لم يفعل وبشر
يقول المتحرك اسم لمن وقعت منه الحركه والساكن عنده ما ليس بمتحرك وهو حال حدوثه عباره عن اللبث وليس
بلابث ويجوز حركته لان الحركه عباره عن مصير الجسم في جهه بعد ان لم يكن فيها وهو كذلك فيسمى متحركا لا ساكنا
قوله قلنا يعني في الرد عليهم جميعا المعلوم من لسان العرب ان الحركه عباره عن انتقال من جهه الى
اخرى وليس بمنتقل يعني الجسم حال حدوثه فبطل قول النظام وابو الهذيل **قوله** والسكون لبث يعني والسكون
في لسانهم لبث في جهتين وقتين فصاعدا وليس بلابث في الابتدا يعني وليس الجسم حال حدوثه بلابث في
جهه في وقتين وانما يسمى لابثا في الوقت الثالث من وجوده فبطل قول بشر وذلك معلوم من حال اهل اللغه ضروره ولا شبهه
لهم سوا ما تقدم **مسئله قوله في الخشب والحجر** نار كامنه هذا كلام اكثر المعتزله وكذا في
الدهن اجزا كامنه لاشتعالها به والنار عباره عن اجزا فيها حراره غالبه وكذا السواد كامن في العفص والزاج

(هامش:) **وثبوت**
ليس بحركه ولا سكون لانه لا يسمى ساكنا وقال ابو الهذيل لا هو متحرك ولا ساكن
ويجوز حركته بعضا لانه يسمى ساكنا في تلك الحاله اذا السكون ع

والشيطي ويبرز بالخلط والضرب **قوله** وانكرها ابو القسم يعني انكر كون هذه الامور في الاجسام وحكى الحاكم عن ضرار مثله وان النار الحاصله بالزناد حادثه بمجرى العاده وكذا الزيت عند العصر كما يخلق الولد عند الوطي **قوله لنا** يعني في الرد عليه وابان كون الاشيا خروجها بالقدح يعني خروج النار بالقدح على سبيل الاستمرار كالدهن من السمسم يعني كاستمرار خروج الدهن من السمسم عند عصره على طريقه واحده بحيث ان المقدم في القدح يعلم يقينا ان النار والدهن يخرجان بذلك واذا علم ذلك ضروره علم ان القدح والعصر موجبان لخروجها ولو علم بالعاده لجوز الاختلاف ولا يقطع بالاستمرار والكون بالمجاوره عند الاكثر وقال النظام بالتداخل قال المولف ولا بد ان يكون الكامن مكتنزا امركا من اجزا مكتنزه كثيره تغلب عند تفرقها ما كان ساترا لها غلبا ظاهرا احتج ابو القسم بان قال لو كان في الخشب نار كامنه لاحترق قلنا هي قليله متفرقة وفي الخشب صلابه تمنع النار من النفوذ فاذا اجتمعت نفذت والله اعلم **مسئلة** قوله ابو القسم البلخي الجوهر المنفرد منفرد لعله اوجبت انفراده وقال غيره من المتكلمين ليس كذلك وهو الصحيح **قوله** يعني في الرد عليه لا نسلم كونه منفردا لعله ومعنى انفراده لا جوهر معه يعني لا موجود غيره فهو حكم نفي والنفي لا يحتاج الى موثر احتج بانه اذا كان مجتمعا فهو مجتمع لمعنى فيلزم مثله في نقيض الاجتماع وهو الانفراد قلنا انما يلزم ذلك لو كان الانفراد وصفا ثبوتيا كالاجتماع وايضا ليس نقيض الاجتماع وانما نقيضه الافتراق وهو يحتاج الى عله واما الانفراد فهو حكم يقتضي وهو ان لا جوهر معه وبقي جوهرا يفتقر الى موثر لبقائه على الاصل والله اعلم **باب الفنا قال المولف** الفنا في اللغه مراد والتلف وهو بطلان منافع يموت او تفريق حتى صارت لا منفعه فيها ويقال في الجيبين اذا اقتتلا حتى كثر القتل من الجانبين تفانوا اي فنا بعضهم بعضا واما في الاصطلاح فهو الخروج من الوجود الى العدم وقد اختلف العلما في صحة ذلك على الاجسام واختلف المصححون له بماذا يكون اما الطرف الاول فقد ذكره بقوله **مسئلة قوله** الاكثر يعني من المتكلمين انه يصح فنا الجواهر يعني عدمها بعد الوجود وقال الجاحظ محال بعد وجودها يعني عدمها محال العدم وجبت اذ لا ضد للاجسام عنده حكاه الحاكم عنه قال ابن متويه وادعا اجماع الامه على ان صحه فنا الجوهر ممكن وقد ادعاه في شرح العيون **قوله لنا** يعني على صحته ان السمع قد ورد بوقوعه والوقوع فرع على الصحه وذلك قوله تعالى هو الاول والاخر ولا موجود معه فوجب وجوده اخرا ولا موجود معه كما كان اولا يعني ولن يكون كذلك الا باعدام ما عداه ولا يعدم الباقي الا بضد او ما يجري مجراه ولو كان معه غيره لم يكن اخرا عند انتها العالم فيكذب الخبر فوجب القطع بعدمه **مسئلة قوله ابو هاشم** وانما يعلم سمعا بما ذكرناه يعني ان الطريق الى ثبوت المعنى الذي تنتفي الاجسام بوجوده السمع فقط وهو ما تقدم من قوله هو الاول والاخر وكيفيه الاستدلال ان الجواهر باقيه والباقي لا ينتفي الا بضد او ما يجري مجراه من عدم ما يحتاج اليه وقد عرفنا ان الجواهر لا تحتاج في وجودها الى سوا فاعلها فيه الفاعل المختار فبطل عدم

لما يجري مجرا الضد بحيث فنتعين ان عدمها بالضد قال المولف وهذه دلالة عقلية تنبني على دلالة سمعية فلم
يكن الطريق مجرد السمع ~~العقل واماميه ودلالة العقل~~ السمع بل مع برهان عقلي وقد صرح ابن متويه بهذا المعنى وقال انه
لا نثبت الذوات بالسمع يعني مجردًا عن العقل واماميه ودلالة العقل عليه جملة او تفصيلاً فجايز وانما قلنا ذلك
لانه لابد من ان يتميز لنا وجود الذوات من عدمها فلا بد من طريق عقلي ولا نجوز ثبوت ما لا طريق اليه وقال
ابو علي بل وعقلا يعني بل يثبت المعنى المضاد للجواهر بالعقل والسمع جميعًا فالسمع ما تقدم وقوله كل من عليها فان
فاذا كل شي هالك الا وجهه وهذا يقضي بثبوت ما يفني الاشيا سواه والعقل كونه معنيًا اذ من حق القادر
على الايجاد ان يقدر على ابطاله والباقي لا ينتفي الا بضد يعني فوجب ان يكون لكل جنس باق ضدًا او ما يجري
مجراه لعلمنا بان كل من قدر على فعل قدر على ابطاله والجواهر باقية فيجب ان يقدر الباري على افنايها بايجاد ضد لها
لمنع تاثير القدرة في النفي **قوله قلنا** يعني في الرد عليه لو لم يرد السمع بافنا العالم لم يكن لنا طريق الى القطع باثبات
ضد للجسم بل يجوز ان لا ضد له وان كان باقيا كالتاليف ولا نسلم انه من لازم كل مقدور باق ايجاد ضد له
بل يجوز ان يبقا ابدًا قال ابن متويه ولابد من ان يرجع ابو علي الى السمع في اختيار القديم لايجاد ذلك الضد او ان
علم ذلك الضد بالعقل قال المولف وهذا يقتضي ارتفاع الخلاف بين الشيخين في ان القطع بايجاد الفنا لا يمكن الا
بطريق سمعي وانما الخلاف بينهما في تجويز ثبوت باق لا ضد له فابو علي منع وابو هاشم جوزه قال قد علمنا في الشاهد
ان القادر على الايجاد لابد ان يقدر على ابطال ما يوجد فعلمنا مثله في الغايب فيقدر على ابطال ما اوجده
بضد لعدم احتياجه الى غيره مما يجري مجرا الضد فهذه طريقة عقلية تدل على اثبات الفنا من دون سمع واعترضه
ابن متويه بما معناه انا لا نسلم ان من حق كل قادر على شي ان يقدر على ابطاله الا حيث علم ان له ضدا سفيه كتفريق
المجتمع ونحوه واما حيث لم يعلم ان له ضدًا ولا ما يجري مجراه فلا قال ولو لم يجوز فنا الجواهر لكان حالها كحال القديم
في انتفا العدم عليه بل يجب وجودها كوجوده فوجب القطع بجواز العدم عليها ولا يكون الا بضد لما تقدم
قلنا لا نسلم مماثلتها للقديم عند عدم تجويز فنائها مع القول فان لوجودها اولا بخلاف القديم واذا كانت
محدثة فقد حصل الخلاف بينهما وان اتفقا في استحالة العدم ثم انا وان لم نقطع بفنا الجواهر فانا نجوزه اذ لا
طريق الى القطع بنفيه بخلاف القديم فانا نقطع انه لا يجوز عليه العدم فافترقا فلا يصح ما ذكره
البصرية وافنا العالم يكون بخلق ضده الفنا يعني ان فناه انما يكون بخلق ضده ويكون وجوده على حد وجود
العالم لا في محل يعني يوجد الفنا لا في محل حتى يختص بالعالم ابلغ ما يمكن لاجل وجوده كذلك فينفيه كما
ينفي السواد البياض اذا وجد في محله وهذا هو الطرف الثاني وهو الاختلاف بماذا يقع الافنا وقال البردعي
ومحمد بن شبيب بل يحل فيه كالبقا يعني بل انما يفنا العالم بان يحل فيه الفنا كما انه لا يبقى في الوهلة الثانية الا بان
يحل فيه البقا لان الحلول ابلغ في الاختصاص من الوجود على حد الوجود لا في محل وهو ممكن فيوجد في الوقت

الاول وينفيه في الثاني من وجوده وقال النظام بل بان لا يجدد له الوجود يعني يفنا العالم بغير معنا بل بان لا
يجدد للعالم صفه الوجود اذ الوجود عنده يتجدد بالفاعل حالاً فحالاً يعني وليس بمستمر الوجود كما قدمناه عنه
وقال ابو الحسين الخياط والقرميسيني بل يعدم يعني بل الباري يعدم العالم من غير شي كما اوجده يعني
بغير معنى ويقولون بتعلق القادريه بالاعدام كالايجاد وقال ابو القسم البلخي بل بان لا يجدد له البقا يعني بان
لا يجدد للعالم البقاء لان عنده انه لا يبقا الا ببقا يجدده الله في كل وقت كما تقدم عنه وقال ابو الهذيل بل بقوله له افن
يعني بل انما يفني العالم بقول الباري له افن وقال بعض الفلاسفه بل للجوهر حد ينتهي اليه يعني للجواهر في بقاها وقت
تنتهي اليه يعني الجواهر في بقائها بالطبع فاذا بلغ الجوهر ذلك الوقت فني يعني بطبعه لا باختيار مختار وقال ابو احمد بن ابي
علان من اصحاب ابي هاشم بل بان يخلق فيه كونا يعدم في الثاني يعني بل يفني الله العالم بان يوجد فيه كونا لا يبقى بل يعدم
في الوقت الثاني من وجوده فيستحيل وجوده يعني العالم غير كائن فيعدم **قوله لنا** يعني على صحة ما ذهبنا
اليه من ان فنا العالم بايجاد ضده الفنا وفساد ما عداه من الاقوال اما تصحيح ما ذهبنا اليه فما تقدم من كون
باقيا غير محتاج الى غير قادريه القادر فتعين ان لا ينتفي الا بضده وهو المطلوب وانما يوجد لا في محل لانه لو وجد
في العالم لزم التضاد بينهما لان الضدين يستحيل اجتماعهما لا في وقت ولا اكثر لتنافيهما اذ لو صح في وقت لصح في غيره
من الاوقات فدخل قول البردعي في دليلنا وقول النظام قد تقدم ابطاله فلهذا نتكلم في ساير الاقوال بقوله
لا دليل على ان له حد ينتهي اليه فتعدم لذاته وما لا دليل عليه من السمع ولا علم ضروري وجب القطع بانتفائه والا كان
اثباته من دون طريق فتح باب الجهالات فبطل هذا القول **قوله ولا تعلق القادريه بالاعدام**
يعني كما قال الخياط والقرميسيني لعلمنا انه لا يوثر في عدم المعدومات قبل وجودها فيلزم مثله في العدم الحاصل
بعد الوجود لان العدم انتفا الوجود والانتفا ليس بمنوع حتى يدخل بعضه في المقدور دون بعض وذلك ضروري
لان الاعدام لو كان مقدوره القدر لاعدام افعالنا الباقيه من دون ضد لان وجود المقدور لا يختص
بقادر دون اخر فيعدم الكون الموجب اختصاص الجسم وهو محال ولان القادريه لو تعدت طريقه الاحداث لتعدت
ولا حاصر **قوله والفنا لا يحله** يعني لا يحل الجسم كما قال البردعي وابن سبيب اذ هما ضدان يعني
والضدان يستحيل اجتماعهما لتنافيهما كالسواد والبياض لا في وقت ولا اكثر **قوله** واللفظ لا تاثير له في
الفعل يعني لا تاثير له في احداث الفعل كما قال ابو الهذيل اذ لو اثر بمجرده للزم ان يوثر منا والمعدوم خلافه فوجب
القضا بان التاثير للقادريه دون اللفظ واما قول ابن ابي علان فباطل ايضا بان الاكوان باقيه وهي جنس
واحد فلا يجوز ان ينتفي بعض الجنس دون بعض وليس له ان يقول انه مخالف للاكوان لانه قد اوجب حصول الجسم
في جهه وهذه خاصيه الاكوان ولا يقال انكم تقضون بتضاد الاكوان فكيف تقضون بانها جنس واحد والضدان
جنسان لانا نقول انما تكون متضاده مع اختلاف الجهه لا مع اتحادها فتماثل وهذا الكون الذي زعم غير باق

من جنس ما وجد في تلك الجهة **قوله** والجبرية على قولين يعني ان الجبرية يختلفون في افنا العالم فبعضهم كالجاحظ
وبعضهم كالخياط و بعضهم كابي الهذيل بل تحذف ما تقدم وانما لم يرتب ابطال الاقوال على ترتيبها في الحكاية لانه
بدا بابطال قول من انكر كون الفنا معنى اولا ثم على قول من اثبته وخالف في حكمه لئلا يكون كالكلام على
حكم الذات قبل الكلام على اثباتها وقدم ابطال اقوى القولين في نفيه فهذا عذره في ذلك ولا يقال ان ابا
الهذيل ينفيه لانه قد اثبت معنى يفني به العالم وان خالف في ماهيته **مسئلة قوله ابو علي** والفنا
لا يبقا عقلا يعني انه يعلم من جهة العقل عدم بقائه **واعلم** ان مثبتوا الفنا معنى اتفقوا على انه لا يبقا وانما اختلفوا
هل يعلم عدم بقائه بالعقل ام بالسمع فابو علي بالعقل وطريقه انه لو كان باقيا لم يجز ان يخلوا القديم تعالى بعد
وجود العالم من الجوهر والفنا لانه يستحيل خلو القديم في المستقبل عن موجود معه اما الجواهر والفنا وقد قام
الدليل على انه يكون ولا موجود معه كما ورد السمع فهذه طريقة عقلية وان تركبت على السمع ابو هاشم كاثباته
يعني ان الذي يدل على كونه لا يبقا السمع كما دل على ثبوته وهذه المسئلة وما بعدها في احكام الفناء
قوله ابو علي وابو هاشم وقاضي عبد الجبار ولا يصح فنا بعض الجواهر دون بعض اذ الفنا ضد لجميعها وهي
متماثلة يعني فلا يصح اختصاصه ببعضها دون بعض لوجوده على حد وجودها اجمع ولا يصح حلوله في ايها
فوجب ان ينفيها اجمع وقال محمد بن عمرو الصيمري وابو بكر بن الاخشيد يصح يعني يصح ان يبقا بعضها دون
بعض ومثله حكي عن ابي علي اولا وروي انه رجع عنه **قوله قلنا** يعني في الرد عليهما لا يختص بعضها يعني
ببعض الجواهر دون بعض لوجوده على حد وجودها اجمع يعني لا في محل ولاستحالة حلوله في شي منها فينفيها
اجمع لاستوى الاختصاص بوجوده على حد وجودها فيكون حينئذ كبياض واحد طرى على سوادات كثيرة
في محل واحد فكما ان السوادات كلها تنتفي بضد واحد لعدم اختصاصه ببعضها دون فيجب في الجواهر ان
تنتفي الجواهر بفنا واحد لعدم اختصاصه ببعضها **قالوا** يجوز ان تختص بجهة ببعض الجواهر فتنفيه لوجوده في
جهته **قلنا** ان وجد في جهته وهو فيها فذلك هو الحلول وقد بينا استحالته وان وجد فيها وليس موجودا
فيها لم يختص به بل هو مع جميع الجواهر على سوا ثم انه لا يختص بجهة الا لامر وذلك الامر اما الذاته او لما هو عليه في ذاته
وكلاهما يلزم منه ان يماثل الكون في تلك الجهة وان كان بالفاعل لزم ما قدمنا من حلوله فيه او وجوده فيها
بعد عدم ذلك الجوهر **قالوا** يبقي بعضها لا لمخصص **قلنا** يلزم مثله في البياض اذا طرا على سوادان ان يبقا بعضها
لغير مخصص **مسئلة قوله** ابو هاشم ويسمى عرضا يعني يجوز ان يسمى الفنا عرضا وكذا الارادة البارى
وكراهته يجوز تسميتها عرضان وقال ابو علي لا يجوز تسمية اي الثلاثة اذ العرض عندهما وجد في محل وهذه
الثلاثة لا محل لها فلا تسمى عرضا **قوله قلنا** يعني في الرد عليه بل العرض ما يعرض وجوده ويقل لبثه
وهذه الثلاثة كذلك فجاز تسميتها اعراضا وهذا هو الصحيح لقوله تعالى هذا عارض ممطرنا فسما السحاب المجتمع

عارضًا فلو كان العرض ما وجد في محل لم يجوز ذلك ولا وجه يوجب حمله على المجاز اذ الظاهر الحقيقة ومثله قوله
صلى الله عليه وسلم الدنيا عرض حاضر فسماها عرض قال المولف لكن الاصطلاح قصر العرض على ما لا يتحيز **مسئلة قوله**
وهو جنس واحد يعني متماثل لا تضاد فيه وهذا قول الاكثر و ذكره ابو هاشم في بعض الباح وذكر عنه
اصحابه انه يجوز ان يكون متماثلا او متضادًا وقال القاضي عبد الجبار ويجوز دخول التضاد فيه يعني
ولا يجوز فيه الاختلاف من دون تضاد وسفيان العالم يعني واي الضدين وجد كفى في نفي العالم لانهما
ضدان لم لجواز انتفا الضد بضدين كالسواد ينتفي بالبياض والحمرة والدليل على انه متماثل غير مختلف انه
ينفي الجواهر وهي جنس واحد ولا يصح في مختلفين غير ضدين ان ينفيا جنس واحد والا لجوزنا انتفا البياض
بالسواد والحموضة ولانه لم يتميز عن غيره الا بافنا الجواهر وهو اخص احكامه وكل الفناآت مشتركة في هذا الحكم وحجة
القاضي على جواز التضاد بان الاشتراك في نفي شي لا يوجب التماثل دليله الالوان فان الاربعة منها مشتركة في نفي
الخامس ولم يلزم تماثلها كذلك الفناآت قال المولف وهو قوي **قوله** ولا محل له يعني لا محل للفنا كما مر خلاف البرذعي
وابن سبيب ففنا لا يحل في العالم في الوقت الاول وينفيه في الثاني كما تقدم **قوله قلنا** هو يعني في الرد عليهما لو حل
اجتماعه بالجسم في الوقت الاول لجاز في الثاني كما قد هنا تحقيقه فبطل حلوله وهو المطلوب **مسئلة قوله**
ابو هاشم وقاضي عبد الجبار ولا نقطع بكونه غير مدرك اذ لو كان مدركا ولم ندركه لكان قد اختص بادراكه
الباري تعالى وكل مدرك لا يصح ان يختص بادراكه مدرك دون غيره **قلنا** بل يختص بحصول مانع في حق
غيره فلا وجه لما قاله **قوله** وقيل مدرك كضده يعني بل نقطع بكونه مدركا كالجواهر اذ لا يصح ان يدرك
احد الضدين دون الاخر **قلنا** لا نسلم وجوب ادراكه وان ادرك ضده ولا وجه يوجب ذلك و
معناهما متعاكسان وكون الشي مدركا حكم مقتضى عما هو عليه في ذاته **قوله** قلنا يعني في الرد
لهذا المذهب وهو وجوب ادراكه انه لو كان مدركا اذن لصح لمسه يعني لمس ضده فيكون مثلا للجسم اذ
لا يدرك باللمس الا المتحيز والمتحيزات تجب تماثلهما وارتفاع التضاد فيها فوجب كونه غير متحيز فلا يلمس
وليس من لازم كل ضدين ان يدركا بحاسة واحدة **مسئلة قوله** ابو هاشم لو خلق الله فناين فتح
احدهما لا بعينه بل لان احدهما كاف في افنا العالم فايجاده الاخر يكون عبثًا وقال القاضي
عبد الجبار بل مجموعهما يعني بل يقبحان معًا اذ لا يتميز الحسن من القبيح وليس احدهما اولى بالقبح من الاخر
قال ابو هاشم احدهما يحتاج اليه وللفنا عن فيه غرض صحيح فلا يقبح والتباس الحسن بالقبيح لا يقتضي قبحه
الا حيث نحن مامورون بالتمييز كالتباس الوضيعة بالتي وجه لا هنا ذلك قلنا لا نسلم ان وجه القبح
حصل في احدهما فقط الا لو وجد احدهما بعد الاخر فيقبح المتاخر فاما اذا خلقا معًا فلا بل يقبحان معًا
مسئلة قوله ابو هاشم لولا الفنا والموت يعني في الاحيا لم يحسن التكليف يعني للعباد من جهة الله تعالى

اذ لو قارن يعني حصول الثواب لوقوع الطاعه وقارن العقاب وقوع المعصيه كان العبد ملجا يعني الى
فعل الطاعه وترك المعصيه وذلك ضروري وبوسط وقوع الموت واما الفنا فانه اقوى من مجرد التراخي يعني
بالمجازاه في منع الالجا وهذا قول ابي هاشم والاكثر فوجب دفع الالجا بالموت فيجب توسيط الموت واما الفنا
فلكونه ابقى وما كان اقرب الى ان المكلف يفعل ما كلف للوجه الذي لاجله كلف وجب على الله تعالى فعله لان
مكمل الحسن التكليف وقال ابو علي يجب الفنا لكون في العلم به لطفًا واما الموت فالمحل لا يخلوا منه وضده وهو
الحيوه وقد دل السمع على انه لا بد من الفنا فاقتضى انه ارجح في حصول المقصود من تبقيتهم غير مكلفين وقد اتفق
المسلمون عليه وان اختلفوا في كيفيته **باب الاعراض على الجمله** قد تكلم
المولف في على اثبات الاعراض ثم ماهيا تها ثم في اجناسها ثم في طرف من تقاسيمها **مسئله قوله**
في الجسم اعراض هي غيره هذا قول اكثر العلما وقد تقدم في الدعاوي ونفاها الاصم وحفص الفرد واكثر
الفلاسفه **قوله لنا** يعني في عليهم ما مر يعني اول كتاب التوحيد فلا نعيده هاهنا **مسئله قوله**
ابو علي وابو هاشم والعرض ما يعرض في الجسم ولا يبقا كبقائه يعني ولا يبقا كبقا الجسم قال المولف
وهذا حده الاصطلاحي واما اللغوي فهو ما يعرض في الوجود ويقل لبثه كما تقدم ولو قال ولا يبقى جنسه
لكان اولى لئلا ينتقض بسكون العالم فانه يبقا كبقائه وان قصد هذا فهو اضمار والاضمار في الحدود
معيب وقال ابو القسم البلخي والاشعريه بل العرض ما لا يبقا وقتين يعني فصاعدا وقالت الكراميه بل هو ما لا تقوم
بنفسه يعني ما لا يحتاج في وجوده الى غيره قال المولف وهذان الحدان باطلان اما حد ابي القاسم والاشعريه
فباطل بما سياتي من ان في الاعراض ما يبقى واما حد الكراميه فان ارادوا ما يحتاج في وجوده الى
فاعل انتقض بالاجسام وان اراد واما يحتاج الى المحل انتقض باراده الباري وكراهته والفنا
قوله ويقولون ببقا جميع الاعراض يعني الكراميه يقطعون ببقائها وسياتي ابطال مذهبهم
مسئله قوله وهو اجناس يعني والعرض اجناس مختلفه جملتها اثنى وعشرون
جنسا عند البهاشمه وهي الالوان والطعوم والروايح والحراره والبروده والرطوبه واليبوسه والشهوه
والنفره والحيوه والقدره والفنا والاكوان والاعتمادات والتاليفات والاصوات والالام والاعتقادات
والارادات والظنون والافكار وقال النظام لا عرض يعني في الوجود الا الحركه **قوله لنا** يعني
على اثبات غيرها ما سياتي يعني عند الكلام على كل باب من هذه الاجناس وشبهه ما اثبت به كون
الصوت واللون جسمًا والاراده ونحوها طبعًا وسياتي **مسئله قوله واتفق اصحابنا**
الى قوله تعالى يعني ذوات لها صفات واحكام هذا ما اتفقوا عليه واختلفوا في ما عداها فاثبتت
البصريه التاليف معنى يحل محلين وقال ابو القاسم ليس التاليف معنى بل هو حركه او سكون كما تقول نحن في

الاجتماع فكانه يقول المرجع بالتالبف الى الاجتماع لا الى معنى سواه البهشميه والاعتمادات معنى
وقال ابو القسم لا يعني ليس معنا واثبت ابو علي والقاضي عبد الجبار وابو اسحق بن عياش الظن جنسا
يعني يخالف الاعتقاد وقال ابو هاشم هو من جنس الاعتقاد واثبت ع الادراك معنى ونفاه م واثبت ع
الندم جنسا غير الاعتقاد وقال م بل هو من الاعتقاد قال ابو هاشم والتمني معنا وقال ابو علي وض
عبد الجبار لا يعني ليس معنا وهو الصحيح كما سياتي **قوله ابو علي وابو هاشم** واللذة والالم ليس معنا
وتردد القاضي ب ابو علي وابو هاشم وابو القسم والشبع والري معنيان وقال ض والمتاخرون من
اصحابنا لا يعني ليسا معنيين بل هما زوال الشهوه وقال ابو القسم والبقا معنى وقال البصريه لا
يعني وانما هو استمرار الوجود وليس بمعنى وقال الخياط والاحدب الطرو معنى وقال الاكثر لا اي ليس
بمعنى وانما هو تجدد وجود ابو علي وابو هاشم والفنا معنى وقال الخياط والجاحظ وابو القسم لا اي
ليس بمعنى وقد تقدم في الفنا **قوله لنا** يعني على ان الفنا معنى ما مر يعني في بابه وسنفصل الباقي
يعني من هذه الاقوال في المعاني في ابوابها اي في باب كل عرض **مسئله قوله يدرك**
فيها المدرك وغيره من الاعراض **قوله الالوان** الى قوله اتفاقا يعني بين الشيوخ واختلف في الاربعه
بعدها فقال ابو علي في قديم قوليه كلها مدركه وقال لا يعني لا تدرك كلها وهو الصحيح لما سياتي ان شا الله تعالى
قال ابو هاشم والاعتماد مدرك لمسا ابو علي والقاضي لا وصحح المولف لما سياتي ولما ما عدا هذه
غير مدرك اتفاقا القاضي المدرك من هذه سبعه لا غير وهي المتفق عليه ابو علي بل احدى عشر
زاد الاربعه التي بعدها وقال ابو هاشم بل ثمانيه زاد مع المتفق عليها الاعتماد **قوله وقيل** لا يدرك
عرض قط هذا حكاه الحاكم ولم يذكر قايله قال المولف ولعله للنظام وقالت الكراميه بل كل عرض مدرك
وقولهم ظاهر البطلان لانا لا ندرك العلم والحيوه باي الحواس على طريقه واحده ولو ادرك لوجوده لجاز
ان يدرك لكونه معلوما فيدرك المعدوم **مسئله في بيان ما يبقى من الاعراض وما لا** [illegible]
وفيها الملاقاه وتفصيل كما ذكره المولف والصحيح التفصيل كما اختاره اكثر البصريه ما عدا النظام وقد
جمعها المولف بقوله ○ الباقيات حيوة قدره معها ● كون وتاليف تجسيم واعتمادات ● لون وريح وطعم والرطوبه او
يبس كذلك برود وحرارات ● وغير الباقي خمسه كما ذكر اتفاقا بينهم فيها واختلفوا فيما عدا هذه
قوله ابو الهذيل والحركه والاراده وسكون الحي يعني لا يبقا **لنا** في الرد عليه ما سياتي يعني
في ابوابها وقال ابو هاشم الاعتقاد يبقى وقال القاضي لا يعني لا قال المولف وهو الصحيح لما سياتي
في بابه قال ض الاراده والظن لا يبقيان وقال ابو هاشم بل يبقيان قال المولف والصحيح قول القاضي قال ابو علي
والادراك يبقى قلنا ليس بمعنى **قوله اكثر اصحابنا** والندم لا يبقى لانه عندهم من قبل الاعتقاد ومن جعله
جنسا براسه فسياتي حكمه **مسئله** يذكر فيها ما يختص القديم بالقدره عليه وما يصح من القادرين بالقدره

قوله

~~حسابا واسه فسابي~~ حكمه **قوله اتفق اصحابنا** الجاأيه الحو له فمقدور لنا يعني يقدر على اجناسها
وهو بعض اعيا ننا وهو تعالى ايضا يقدر على اصحابنا واما الاختلاف ابي على وابو القسم في الادراك
فبنا منهما على انه معنى وهو مقدور لنا عند ابي القسم بان يفتح احد ا عينيه فيدرك وكذا الطافر
عند القاضي قال المولف ولو نبيت الادراك واللطافه معنيين **لم** يخالف اصحابنا في ان القدم مختص بالقدر
عليهما قال اصحابنا واللون لا نقدر عليه يعني نحن وانما هو مما يختص لقديم بالقدرة عليه خلاف البغداديه
فزعمت انا نقدر على الالوان كما سياتى **مسئلة يذكر فيها** بعض قسم الاعراض **قوله**
ابو القسم وكل عرض يحتاج الى محل بناء منه على ان العرض ما يبقى وفنين فضاعها كما مر وكلما يبقى وفنين
فصاعدا فانه يحتاج الى المحل اتفاقا وارادة الباري وكراهته والفنا مما لا يبقى فليست اعراضا عنده فالحلاف
في ماهيه العرض **قوله والمدركات** يعني هذه الاربعه وما اشبهها مما لا يفتقر الى شي سوى المحل
قوله ومنها ما لا يحتاج الى امر سوا المحل يعني كالحيوه وما يترتب عليها من المعاني فان الحيوه يفتقر الى
البنيه المخصوصه وما يترتب عليها يحتاج اليها وغيرها لا يفتقر الى سوا المحل وهو ما تقدم والكون
قوله وللجمله يعني ومما لعرض ما يوجب للجمله لا للمحل كالحيوه وما يترتب عليها **قوله ومنها**
ما يختص بالقلب يعني لا ما لا ~~يختص بالقلب~~ يصح وجوده في غيره الا ان يبنى كبنيته كالعلم ونحوه من افعال
القلوب والشهوه والنفره **قوله** ومنها ما لا يختص بالقلب كالقدرة يعني والحيوه ونحوها فانه
يصح وجودها في سائر المحال **قوله ومنها** ما لا يوجب يعني صفه لا للمحله ولا للجمله ولا للحي وانما
المرجع ما سود ونحوه محل سواد **قوله وسنفصلها ان شا الله تعالى** في ابوابها ولها اقسام
كثيرة ناتي في احكامها منتشرة وقد اتى بها المولف وابن متويه مجتمعه يطول شرحها فتركناها هنا
مسئلة ما يصح اجتماعه في محل واحد
قوله اجتماع المختلف في محل واحد جائز اتفاقا يعني بين الشيوخ كالطعم واللون والكون
والمتضاد ممتنع اتفاقا يعني بينهم كالسواد والبياض ونحوهما **قوله** واختلف في المتماثل يعني في صحة
اجتماع المتماثل في المحل الواحد فعندنا يجوز اجتماعه كالسوادين في جوهر واحد والسكونين والحركتين
وقال ابو القسم والاشعريه لا اي لا يصح اجتماع المثلين في محل واحد وهو قول الفخر الرازي قال
المولف واظنه لابي الحسين **قوله قلنا** يعني في الرد عليهم لا مانع يعني من اجتماع المثلين بمحله يعني
المحل ولا تضاد يعني بينهما فصح اجتماعهما لعدم التنافي كالمختلفين بل هو فيهما اولى فاما الجوهران
فامتنع لامر اكد امر التنافي وهو استحالة تداخل المتحيزات قالوا لو وجد المثلان في محل واحد
وطرا الضد نفى احدهما وكان على هيئتين مختلفتين قلنا الضد ينفيهما معا لعدم اختصاصه باحدهما
ووجوده على حد وجودهما فبطل ما تعلقوا به **باب الالوان وجاره عند ... ممتنع**

والحي يعني ومنه ما يوجب للحي وهو من
الحيوه ما صلح فيه كالعلم والقدرة ونحوها
اصل

هو الهيئة التي اثباتها يدرك عليها الجسم قال المولف وهو يدخل فيه ما ليس منه كالتحيز فانه هيئة
ولان الهيئة في لسان المتكلمين للصفات لا للذوات واللون ذات والاولى ان يقال في حده هو المعنى
الحال في الجسم المدرك بالبصر اذ لا سبيل في دركه لا سائر الحواس اذ لا نفرق باللمس بين القصير
والطويل وطريقنا الى اثباته المشاهدة فانا نعلم ضرورة تعاقبه على الجسم ونعرف كونه معنى بابطال
كونه جسما وبابطال كونه صفة بالفاعل كما زعم ابو الحسين ومن تابعه اذ لا نقدر على جعل الذات على
صفة من دون واسطة معنى لا تبعا للقدرة على الذات كما تقدم والالوان متميزة بعضها من بعض
فقطعنا بان المدرك هو اللون لا صفة موجبة عنه اذ لا مقتضي لكون المدرك صفة **مسئلة**
قوله خالصة خمسة الى اخره فهذه الخمسة ليس شي منها مركب من لونين اذ اكثر كالغبرة
قوله ابو القسم السواد والبياض فقط يعني ليس بخالص غيرهما **قوله** وعنه جعل
الغبرة لونا يعني روى عن ابي القاسم ان الغبرة لون خالص مع قوله الحمرة والصفرة والخضرة مركبة
قال المولف وهو مقتضى اصله في كون المحل لا يخلو من الشي ومن ضده ان لم نقل بتركيبها وروي عن بعض
الاوايل ان الخالص البياض فقط **قوله لنا** يعني على ابطال هذين القولين ان الخالص يعني من الالوان
ما لا يحصل مثله بتركيب فيه من لون واكثر والحمرة لا يصح ان تركب من السواد والبياض لنا في هيئتها و
هيئتهما ولا من غيرها يعني ولا يصح تركيبها من الخضرة والصفرة لنا في الهيئات ايضا **قوله وكذا**
وكذا سايرها يعني سائر الالوان لا يصح ان تركب لون من لونين من الخمسة وهذا مدرك بالضرورة
قوله والغبرة ليست بلون خالص لحصول هيأتها من تركيب السواد والبياض يعني علمنا ذلك
بالخبرة كما علمنا في اللازورد من تركيب والخضرة والسنجرف من السواد والحمرة واللازورد يه من السواد
والخضرة قال انا نفصل بين الاغبر وغيره كما نفصل بين السواد والابيض قلنا فصلنا لاختلاط اللونين
لا لكونه لونا خالصا قال ابو علي وابو هاشم ويجوز كون في مقدور الله تعالى غير هذه وان تنحصر وان
يكون غير منحصر قال ابن متويه ومن الناس من منع ذلك وزعم انه اثبات ما لا طريق اليه وهو بعيد
لان اللون ما يوجب هيئة وهي مفقودة وان كانت معاكسة لهذه الهيئات **مسئلة قوله**
البصرية والالوان متضادة وقال ابو اسحق النصيبي السواد لا يضاد البياض يعني لا ينفيه
وان يجد محلهما لانه يصير في صورة الاغبر **قوله لنا** يعني في الرد عليه استحالة اجتماعهما يعني السواد
والبياض لتنافيهما لان السواد يصير هيئة للمحل كالبياض فيصح ان يرى القديم المحل ابيض فيرى اسود حالكا
كما يرى ذلك في الحرير وفساد ذلك معلوم بالضرورة وما ذكر من انه يصير اغبر فغير مسلم لان محل
البياض غير محل السواد في الاغبر وانما رايناه اغبر لضعف شعاعنا عن تمييز الابيض من الاسود فاذا انفرد

احدهما

الالوان

احدهما عن الاخر ادركناه واما الباري فليس ندركه اعني بل ندرك كل جوهر بلونه مفصلا فبطل قول النصيبي (٥)

مسئلة قوله البصرة وهي باقية يعني الالوان باقية لما هي عليه في ذواتها والمعنا انها اذا وجدت استمر وجودها حتى يطرا عليها ماينفيها قال ابو القسم لا يبقي ان الالوان لا تبقى عنده ولا شي من الاعراض سقابنا على اصله ان الباقي يبقى ببقى والعرض لا يحل العرض

قوله لنا يعني في الرد عليه انا نعلم ضرورة فيما حكمنا ببقائه من الاعراض استمراره في الوجود ما لم يطرا الضد عليه او ما يجري مجراه وانما نعلم ذلك ضرورة فيما علمنا ثبوته ضرورة لا دلالة وقد قيل انا نعلم ضرورة ان الذي شاهدناه بالامس من السواد نشاهده الان لكن ان اتحد محل الضدين تنافيا حقيقة وان اختلف المحل تضادا في الجنس ومعناهما متضادا في الجنس انه اذا اتحد محلهما تنافيا الا انا نعقل التضاد في الجنس الا بعد تعقل التضاد في الحقيقة وليس الضد علة في انتفا ضده بل ينتفي لما هو عليه في ذاته عند طرو ضده فطروا الضد شرط في انتفايه قيل وانما لم يكن علة لاتحاد المحل والعلل لا تقف في ايجابها لمعلولها على شرط وضعف بانها انما لا تقف في ايجابها الصفات دون الاحكام فتوقف كالاعتماد في توقفه في ايجاب المدافعة وصعوبة التفكيك على زوال المانع في المدافعة وعلى معاونة الرطوبة واليبوسة في صعوبة التفكيك والتضاد حكم فيصح توقفها على شرط فيه قال المولف والاولى في الاستدلال على ان طرو الضد ليس بعلة ان العلة مؤثر حقيقي والانتفا ليس باثر حقيقي اذ ليس بشي فلا تاثير في الانتفا وانما ذاته تصح له استمرار وجوده حيث لم يطر عليه ضد فاذا طرا الضد زال شرط التصحيح فانتفا لانتفا شرطه لا لمؤثر اثر في الانتفا فتامله موفقا

مسئلة قوله والعلم باق قال وهذا الجزم منه الدور اذ لا طريق الى معرفة كونه باقيا ولا يعرف كونه باقيا الا بعد معرفة انه لا ينتفي الا بضد او ما يجري مجراه فان قيل نحن نعلم ضرورة انه لا ينتفي الا بضد او ما يجري مجراه ولا نقف على العلم بكونه باقيا قلنا بل الواجب نقيض ذلك وهو انا نعلم كونه باقيا ضرورة اي لم يتغير عن حاله فنعلم انه لا ينتفي الا بضد او ما يجري مجراه قال المولف والاقرب عندي ان الباقي ما لم يدل على تجدده دليل كالالوان وغير الباقي ما لم نعلم استمراره ولعله مراد القاضي قوله وقال ابو علي بل الباقي ما يستمر يعني وجوده اوقاتا كاللون وما لا فلا كالصوت قال المولف وهذا لا يستقيم له الا مع دعوى الضرورة ان المستمر عين واحد وليس بمتجدد قال ولعله اراد ذلك فيوافق ما اخترناه اذ لا فرق بين استمرار اللون واستمرار العلم الا ان اللون استمر بعينه دون العلم قوله ابو هاشم ما صح ايجاد مثله في الوقت الثاني فباق والا فلا يعني مع بقا الاول كقولهم ما يصح الخبر عنه بالوجود لانه اذا وجد مثله في الوقت الثاني وهو باق فقد استمر له

عن النظام

دوام

فإنما

وقتين وما لبث وقتين جاز اكثر والالزم في الصوت ان يكون باقيا لجواز وجود مثله في الوقت الثاني
وقد اورده المولف اعتراضا عليه **قوله قلنا** الاول الظهر يعني حد القاضي مما ذكره ابو هاشم وان
ورد عليه ما تقدم والباقي قد يعلم بقاوه ضرورة كما تقدم واما غير الباقي فلا نعلم انه غير باق
الا دلالة ولهذا خالف ابو هاشم في الاعتقاد والاراده وتعقلهما مما يبقى فان قيل هذا يخالف ما تقدم
من ان بعض الضروري يجوز فيه دخول اللبس فيقع الخلاف فيه قلنا العلم بكون الشي لا يبقا نفي واذا كان
ضروريا كان بديهيا فلا يدخله لبس كالعلم بان لا شي بحضرتنا بخلاف الاثبات فانه قد يدخله من الاحتمال
ما لا يدخل النفي **مسألة قوله واللون عرض محدث وقال النظام جسم**
يعني ان اللون جسم ساتر لما تحته مداخل له وقال ابو الحسين الخياط ومن وافقه من البغداديه والاكثر
بل اللون صفة بالفاعل قال المولف وهذا كقول النظام واذا اردنا الرد عليهم تكلمنا في كونه امرا زايدا
على الجسم ثم في كونه عرضا وليس بجسم ثم ان ذلك العرض ذات لا صفة **قوله لنا** يعني على اثبات كونه امرا
زايدا على الجسم وهو بجالة يعني والجسم بحالة لا يظهر فيه زياده ولا نقصان بحلوله ولا بزواله كالحركة
فانها تتعاقب على الجسم وهو بحالة يعني والجسم بحالة واما ابطال كونه جسما فلانه لو كان جسما لصح لمسه
لتحيزه كما يدرك الجوهر بحاستي البصر واللمس والمعلوم ان اللون لا يدرك لمسا والا لعرفه الاعمى ولا اتحاد
وجود لونين في العالم لان تضادهما على مجرد الوجود لتعذر الحلول كتضاد الفنا والعالم على مجرد
الوجود ولتماثل الالوان لاشتراكهما في الجسميه ثم ان الاجسام متفقة في الجوهر والتحيز والوجود
ومختلفة في الوانها وكائنيتها فيجب ان يكون ما اتفقت فيه غير ما اختلفت فيه كما تقدم في اثبات
الاعراض وهذه طريقة مسداه واما ابطال كونه صفة بالفاعل فلما تقدم من ان قدرتنا عليها تابع لقدرتنا
على الذات فثبت انه ذات مغايره للجسم **مسألة قوله ولا تتولد عن سبب**
يعني لا يصح تولد اللون عن سبب موجب عندنا وهو قول البصريه وقال البغداديه يصح تولد اللون عن سبب
كلون المداد بالخلط اي لم يتولد السواد يحصل اللون بخلط العفص بالزاج فكان متولدا عنه **قوله قلنا**
يعني في الرد عليهم نقطع ان المداد لم يسود بالخلط اي لم يتولد السواد فيه بالخلط بل برز السواد الكامن
في اجزا العفص والزاج عند اختلاطهما كما تبرز النار الكامنة في الحجر عند القدح وبروزه بالخلط
لمجرى العاده اي ابرزه الله عنده وازال ما كان ساترا له هذا قول قدما المعتزله وقال ابن متويه لو كان
عاديا لاختلف قال المولف وليس بالجيد اذ ليس من لازم كل عادي الاختلاف من كل وجه فان كثيرا
من العاديات لم تختلف كخلق الابن من امراة بل اذ لم يخلق الله حمارا ولا بقره من ناقة ولا حمام من حدأه ولا
ثعلبا من اسد ونحو ذلك كثير فنقطع ان بروزه بالخلط بالعاده **قوله** ولو تولد لم يصح تراخيه اي لو

لم تولد لون المداد ونحوه بالخلط مع كون المولد لم موجبا لوجوده لم يتراخ ولقارب وجوده وجود سببه
اذ لا مانع من تقارنهما فالت البعد اذ به حصل عند حصول الخلط وانتفا عند انتفاه فكان مولداله
كسائر الاسباب قلنا لو حصل بمجرد الخلط لزم حصوله في كل خلط فان قيل انما يولد اذا كان الخلط في اجسام
مخصوصه قلنا قد اشتركت في الجسميه فلا بد من امر يختص بوجود اللون لان الخلط معها على سوا فلم يبق
الا انه لامر يرجع اليها ولا يعقل سوا كون اجزا اللون كامنه زال بالخلط ساترها او حادثه عند الخلط
مجرى العاده ولا يجوز ان تكون عاديه والا جاز ان لا تحصل في حال فتعين الاول وان تفاوتت الاجزا
الكامنه في الجلا عند الخلط فان ظهور الحمره في جسم الحي عند ضربه وانها ليست حادثه وانما هي لون لدم
انزعج عن مكانه عند الضرب جليا اظهر من غيره ولهذا اكثر في الرقيق دون الجاسي ولو كانت الحمره
بالضرب او حادثه بالعاده لحصلت عند ضرب الميت لان جسمه محتمل للون قال المؤلف ودون هذه
الصوره في الجلا بياض القبيطا بضرب للدبس ولهذا استعان على ظهوره ببياض البيض والنار ولو كان
بالضرب لظهر عند اوله ودون هذه الصوره في الجلا حصول لون المداد عند خلط العفص بالزاج تنحل بالما
وتطهر كما يظهر الزبد بالمخض من اللبن وقد نظهر السواد في العفص وحده وان لم يبلغ مبلغه مع الزاج بان
شمس او طبخ وان لم يبلغ ذلك المبلغ لما فيه من الاجزا الحمر **مسئلة قوله ولا مختلف**
في الالوان يعني من دون تضاد بل متضاد كالسواد والبياض ومتماثل كالسوادين والبياضين وقال
ابو القاسم البلخي بل فيها مختلف يعني غير متضاد كسوادين احدهما حسن والاخر قبيح **قوله لنا**
يعني في الرد عليه ظهور تنافيهما حيث اختلفت في انفسها كالسواد والبياض وقد تقدم بيان اصله في
المتماثل والمختلف فلا يلزم هذا **قوله** والتباس غير المتنافيين في الادراك يعني لو قدرنا زوال
سواد الجسم ببياض طرا عليه ثم زال ذلك البياض بسواد اخر ولم يعلم تخلل البياض بين السوادين فانه
يلتبس علينا السواد الاخر بالاول ونظن انه اياه والتباس احد الذاتين بالاخرى دليل تماثلهما اذ لا
يعقل سواه كما مر في الجواهر **قالوا** نحن نعلم الفرق بين الحالك وغير الحالك بالادراك كما نعلمه بين السواد والبياض
قلنا انما يحصل الفرق بينهما في الاجزا المؤتلفه لا في الجز الواحد فهو متعذر ان يمكن ابدا وذلك بان تكون الاجزا
التي فيها السواد اكثر من المخالطه لها في الحالك والعكس في غير الحالك فالتفرقه لذلك **قالوا** الحالك وغير
الحالك متضادان لاستحالة الجمع بينهما **قلنا** لم يمتنع الجمع بينهما للتضاد بل لما قدمنا من كثرة الاجزا المسوده
في الحالك وقلتها في غيره فاستحال وصفه بانه حالك وغير حالك لاستحاله كون الاجزا المسوده قليله كثيره
قالوا هما مختلفان حسنا وقبحا فلا يتماثلان **قلنا** انما اختلفا في وقوعهما لا في الذات على ما تقدم في
الحد الاصطلاحي فلا اختلاف **مسئلة قوله** وانما يدرك بالبصر فقط يعني يقطع ان اللون

عنه

يدرك بغير البصر من الحواس وقالت الاشعرية بجميع الحواس اي يصح ان يدرك اللون بجميعها **قوله قلنا**
يعني في الرد عليهم ان هذا القول خلاف الضرورة فان الانسان يجد من نفسه العلم باستحالة ادراك اللون
بالسمع واللمس كما يعلم استحالة الجمع بين الضدين لكن بنا على اصل فاسد وهو انا لم ندرك يدرك بادراك
فمتى خلقه الله متعلقا باي موجود اي في حاسة ادرك وهو باطل فان قيل كيف يصح دعوى الضرورة
مع مخالفة الاشعرية وهم طق لا يتواطوا على انكاره قلنا لم يخالفوا في انه قد ادرك في الحال بغير البصر وانما خالفوا
في صحة ذلك اذا اراده الله وهذا وان كان ضروريا يحتاج الى مراجعة النفس وادنى تامل **مسئلة قوله**
واللون لا يولد لونا يعني في محله عند اكثر المتكلمين وقالت البغدادية بل يولد مثله يعنون في محله في كل وقت
وذلك بنا منهم على ان اللون لا يبقى لعدم البقا ولما شاهدنا استمراره عرفنا تولده في كل وقت **قوله قيل**
وضده يعني ويصح ان يولد في محله كما يولد مثله **قوله قلنا** يعني في الرد عليهم لو ولد لونا اخرا وان لم يتراخ
يعني المسبب عن سببه يوجد في وقت واحد كالعلة والمعلول اذ لا مقتضي لتراخيه اي لتراخي المسبب هنا بخلاف
النظر والاعتمادات فان التراخي مسببهما عن وجودهما مقتضيا وهو ان النظر من حقه ان يصحبه التجويز والاعتماد
انما يولد بشرط المدافعة ولا يحصل الا في الوقت الثاني من وجوده كما سياتي واذا لم يتراخ ووجد السبب
والمسبب في وقت حصل اللبس فلا يتميز السبب عن المسبب ولا يكون احدهما بكونه سببا والاخر مسببا اولى من
العكس ولان المتولد تولد في ذلك الوقت ثم كذلك الى ما لا نهاية له فيلزم وجود ما لا يتناهى من الالوان
وان تولد جميع الالوان لعدم اختصاصه ببعضها فيكون الجز الواحد متلونا بجميع الالوان وهو محال **قوله**
قلت والاولى ان يقال يعني في ابطال قوله بالمتولد نعلم ضرورة استمراره اي استمرار اللون وانه لم
يتجدد على المحل لون اخر غير الذي شاهدناه كما تقدم ولا يوجد اللون الا في محل واحد والا لم يوجد لونان
في العالم لانه يلزم ان يكون تضادهما على الوجود لا على المحل والمعلوم خلافه **مسئلة قوله**
البصرية وكل عرض يختص محله يعني لا يمكن ايجاده في غيره فيكشف لنا انه كان وجوده في ذلك المحل لا يصح وجوده اتفاقا
بينهم واختلفوا في تعليله فقال ابو هاشم لا تعلل الا باي امر علل بطل فيكون اختصاصه به لا لامر وقال ابو علي
بل لذاته اي يعلل باختصاص محله لذاته وانه حكم ذاتي كالمماثلة والمخالفة **قوله ولا يلزم مشاركة**
مثله اذ الذاتي هنا نفي اي الحكم الذاتي هنا نفي وهو استحالة وجوده في غيره والنفي لا يوجب التماثل فلا يجب
اشتراك المثلين فيه اي اذا اشترك ذاتان في صفتي ذاتيهما وانتفى حكم عن احدهما لذاتها لم يلزم مشاركة
الاخرى لها في انتفا ذلك الحكم لذاتها كما يلزم من اشتراكهما في صفة ذاتية والا لزم تماثل السواد والبياض
لاشتراكهما في استحالة وجودهما في محل وهذا جواب سوال مقدر كانه قال اذا اختص بمحله لذاته لزم فيما
مماثله ان يختص ذلك المحل لذاته قال المولف والتحقيق ان التماثل انما يقع بما يرجع الى الذات من غيرها والتمييز بالنفي

الالوان

غير واقع الا بى اراده البارى لا تميز بكونها غير متحيزه ولا جسم ولا جسم ولا عرض لجواز ثبوت ذات اخرى
كذلك قال ولعل ابو هاشم ينقض هذا التعليل بان اختصاصه بمحله يرجع الى وجوده في جهة محله تبعا لوجود المحل
قوله قلت وانما اتفقوا على استحاله وجوده في غيره اي على استحاله وجود ذلك العرض في غير ذلك
المحل لتادبه التجويز لوجوده في غيره الى افتقاره الى معنى يخصصه يعني افتقار ذلك العرض المجوز الى وجوده
في غير ذلك المحل الى معنى يخصصه بذلك المحل دون غيره لانه حصل في المحل مع حصوله في غيره وما حصل
مع الجواز افتقر الى موثر غير الفاعل لان الحلول عندهم جاري مجرا الصفه والفاعل لا يوثر في الصفه اذا كان قادرا
على تلك الذات الموصوفه بها وحال وجود العرض حال استغنى **قوله قلت** والاقرب ان الفاعل مخصص يعني للعرض
بمحل دون اخر ولا يفتقر الى علة كما ذكره الشيخ الحسن الرصاص في حال درسه فانه قال يجوز ان تخصصه الفاعل فيصح
يعني وجوده في غير ذلك المحل اي كان يصح ان يختار الفاعل ايجاده في غيره قال المولى ولا يتم استحسان هذا القول الا مع جواب
عما احتجوا به وذلك بان نقول لا شك ان الوجود واقع بالفاعل والحلول كيفيه له فاذا اثر الفاعل في الوجود من دون معنى صح تاثيره
في كيفيته من دون واسطه وليست الكيفيه متاخره عن ثبوته فيلزم ما ذكروا بل هما مثلا زمان فحين قدر على الايجاد قدر على
كيفيته اذ الحلول كالهيئه للوجود فبطل ما ذكروه قالوا لو كان الحلول بالفاعل لصح ان يجعل غير حال
قلنا هذا لا يلزم لان افتقاره الى محل ما حكم ذاتي وكذا امتناع وجوده في محلين **مسئلة قوله**
ويستحيل كونه سوادا ابياضا اتفاقا اي ويستحيل ان تكون اللون على هيئتين متعاكستين اتفاقا بين المشايخ
وغيرهم قال ابو علي ولو كان كونه سوادا بالفاعل لصح منه ان يجعله سوادا ابياضا وقال ابو هاشم لا يعني
لا يلزم ذلك ولو قدرنا ان سواديته بالفاعل اذ الفاعل لا يصح المستحيل يعني وجعله سوادا ابياضا مستحيل
لعلمنا ضروره تنافي السواديه والبياضه لان السواد يجمع الشعاع والبياض يفرقه كما نعلم تنافي الوجود و
العدم والنفي والاثبات فلا يصح ان يجمع بينهما **مسئلة قوله** ويستحيل رويه الجسم دون لونه
وقال ابو علي يصح في البعيد فقط اذ لا يرى اللون بل يصح ان يرى الجسم البعيد منا حيث راي حجمه
ولا يرى لونه اذ لا نعلم تفصيل لونه وان ادركنا جرمه وكذلك البهيمه والرجل اذا كانا على بعد انما يدرك
الشخص دون اللون واجاب ابو هاشم والقاضي بانا لا نسلم رؤيه الجسم دون لونه بل نراه كما يرى
الجسم فنراهما معا لكن اللون يلتبس على الرائي كما يلتبس تفاصيل الالوان المجتمعه في الاغبر كذلك نقول في
البعيد لما جاورته اجزا كثيره من اجزا الهوى وقد يكون تلونه تلون ما حاذاه كما في قوس قزح تلون بالخضره والحمره
بحسب ما يحاذيهما من اجزا الشمس وخضرات الارض او لانا نراهما معا يعني الجسم البعيد ولونه لحائل يعني الجسم
البعيد باجزا الهوى لانا اذا بعدنا منه كثرت اجزا الهوى التي تحول بيننا وبينه حتى صارت لتكاثفها كالجسم
فمنعت من رويه الجسم ولونه **قوله** وان راي الحجم يعني حجم الجسم البعيد كاللجه المخضره وانما راى الحجم

فقط لحجابه باجزا الهوى حيث احاطت به فصار كاحدنا اذا تلفع بثوب فانه يرى حجمه دون جسمه ولونه **مسئلة قوله ابو علي والقاضي** ويجوز ان يخلق الله للاكمه العلم بتفصيل اللون كالمبصر وقال ابو علي لا يعني لا يصح ذلك **قوله قلنا** يعني في الرد على ابي هاشم لا مانع اذ القلب محتمل لخلق العلم الضروري فيه بما يصح العلم به والله قادر على ايجاده فيصح للاتفاق على ان العلم الحاصل عن الادراك من الله وليس بموجب عن الادراك فيصح ايجاده لغير مدرك ولان الله يعلم تفاصيل الالوان في الازل ولا مدركيه قال المولى وهذا اقوى قال ابو هاشم العلم بالمدركات تفصيلا اصلا في طريقه الادراك وهو اصل في صحته فلا يصح من دونه قلنا هذا باطل بما تقدم في حق القديم قال ابو علي ولو كان الادراك اصلا في وجود هذا العلم لزم فيمن عمي بعد ان كان مبصرا ان لا يعلم تفاصيل ما قد كان ادركه لزوال الاصل والمعلوم خلافه

باب الطعوم والروايح الطعم هو المعنى المدرك بحاسة

اللهاه والرايحه المعنى المدرك بحاسه الشم **قوله هي كالالوان** يعني في امور منها انها نعلم ضروره فلا يحتاج في اثباتها الى دليل وانها غير المحل وزايده عليه بما تقدم في اللون على لتعاقبها على الجسم بقايه فثبت كونها اعراضا وهي لا تلتبس بشي من الاعراض لزوال كل عرض مع بقا طعمه او ريحه وقد يزول الطعم والريح مع بقا لونه وغيره فكانت متغايره وانها كالالوان في جواز البقا عليها وانه لا تختلف فيها بل متضاد او متماثل يعني يستحيل اجتماع طعمين مختلفين ورايحتين في محل واحد فلا يكون حلوا حامضا بدليل انتفايهما بضد واحد فاما الرمان الممزوج ففيه اجزا بعضها حامض وبعضها حلو ودليل التماثل ان الحلاوه منفقه وذلك موجود من النفس **قوله والطعوم اربعة** يعني الموجوده حلاوه وحموضه ومراره وملوحه ويجوز ثبوت غيرها كما تقدم في اللون قال المولى فاما الحرافه كطعم الزنجبيل ونحوه فليس من الطعوم وانما هي تفريق مولم او ملذ **قوله** والروايح لا تنحصر ولا اسما لها يعني متواضع عليها كاسما الطعوم والالوان بل تضاف الى محالها يعني اذا اريد معرفه تفاصيلها فيقال رايحة مسك او كافور او ريحان او نحو ذلك **قوله ابو القسم** ولا بقا اي ذلك لما مر لنا ما مر يعني في الاستدلال على بقا الالوان فانه يعنيه قايم في الطعوم بانه مقصور على اللهاه ويشترط الجمع بينه وبينها ويدرك عند تجاور محله للهاه وكذلك الرايحه تختص بالخيشوم ويشترط تجاوره محلها لها **مسئلة قوله** ابو هاشم وابو رشيد ولو وجد الا في محل يعني الطعم والرايحه لصح ادراكهما كاللون فانه لو وجد لا في محل صح ادراكه على اصل ابي هاشم وكذا سائر المدركات عنده اذ لا يشترط اتصال الشعاع ولا المقابله ومن شرط ذلك منع **قوله القاضي لا** يعني لا يصح ادراك الطعم والرايحه فاذا اقدر وجودها لا في محل بخلاف اللون فانه يصح ادراكه ولو كان لا في محل **قوله اذ الطعم** والرايحه لا يصح ادراكهما من غير لمس محلها

الطعوم والحرارة وضدها

بخلافه يعني بخلاف اللون فانه لا يشترط في ادراكه مماسه الشعاع لمحله كما سياتي وافتقارهما الى اللمس ضروري

فان قيل ليس ان الباري يدركهما مماسه فيصح منا كذلك قلنا قد علمنا تعذر ادراك الطعم والرايحه

من دون مماسة محلها فلا يخلوا اما ان يتعذر لامر او لا لامر والثاني باطل بما تقدم والاول اما ان يكون

الامر يرجع الى المدرك او الى المدرك او الى ما به وقع الادراك لا يجوز ان يرجع الى المدرك لانه انما يدرك لكونه

حيا لا امر بحاسته مع وجود المدرك وانتفا الموانع وهذه حاصله مع عدم المماسه ولا الى المدرك نفسه

لان المدرك كان تدرك لما هي عليه في ذاتها والطعم والرايحه كذلك وان لم يحصل مماسه فلم يبق الا انه راجع الى ما به

وقع الادراك وهو الحيوه المدركة الموجبه للحيية المقتضيه للمدركيه واذا كان لاجل الحيوه فاما ان يكون

المقتضي لذلك الامر واجبا او جايزا الثاني باطل اذ ليس الا بفاعل او عله ولا يصح بالفاعل والا صح ان توجد

الحيوه ولا يدرك بها مع ارتفاع الموانع والعله لا تختص بالحيوه فلم يبق الا انه لامر واجب وهو ما الحيوه عليه في

ذاتها ويستحيل ادراك الطعم والرايحه لها من دون مماسه محلها لمحلها وهو المطلوب **باب الحرارة** و

هما المعنيان المدركات بحاسه اللمس ودليل اثباتهما ما تقدم وكذا كونهما جنسان زايدان على محلهما غير سار

الاجناس وكذا الى البقا والتضاد والتماثل دون الاختلاف ويدركان بمحل الحيوه من دون اختصاص

بحاسه وذلك معلوم قال ابو هاشم ويدركان في غير محل الحيوه بان يجاور محلهما محل الحيوه بفارق

الالم فانه يدرك بمحل الحيوه فقط **مسئلة قوله** وهما غير مقدورين للعباد عند الاكثر

خلاف ابي القسم وابي الهذيل فزعما انهما من مقدورات العباد **قوله لنا** يعني في الرد عليهما انا نعلم

تعذرهما علينا مباشرا او توليد يعني انا لا نقدر على فعلهما مبتدا ابدا ولا مسببين **قوله فاما القدح**

فابراز كامن يعني فاما احتجاجهم من ان القدح مولد للنار وهو فعلنا وفاعل السبب فاعل المسبب وهو

مردود بان القدح ليس بمولد النار وانما هو ابراز كامن كما تقدم فالمتولد البروز لا نفس الحرارة

مسئلة قوله البهشمية وفي النار اعتماد علوي لازم يحرق به

اذا تكثر يعني الاحراق بكثرته يعني الاعتماد ويقل بقلته الا ترى ان احدنا اذا قرب النار من موضع واعتمد

عليه كان الاحراق اقوى وقال ابو القسم بل النار تولد يعني تولد الاحراق بنفسها لا باعتماد فيها بنا على

نفي الاعتماد وقال صالح قبه ومعه ضرار وجماعة من البغدادية بل فعل الله ابتدا يعنون الاحراق فعل الله

لمجرى العادة قالوا ويجوز ان يجمع الله بين النار والقطن ولا يحدث الاحراق وقال النظام فعل الله بايجاب

المحل اي الاحراق فعل الله حيث خلق النار خلقا يحرق وقال الجاحظ بطبعها يعني الاحراق **قوله قلت**

ولعل خلافهم في العبارة يعني الاقرب ان خلاف النظام والجاحظ كقول اصحابنا اذ لا ينكرون ان الله جعلها

تحرق بامر خلقه فيها ولا يعقل غير الاعتماد وهو معنى الطبع **مسئلة قوله البصرية والطبع غير**

قال الحاكم اختلف الناس في الطبايع فمنهم من نفاها مطلقا وجعل التاثيرات مضافة الى فاعل مختار اما
ابتدا او بواسطة وهذا قول اكثر الشيوخ ومن الناس من اثبت الطبايع ثم هم فريقان مقر بالصانع
ونافٍ فالمقر اعترف بان الله احدث جميع الاجسام من الطبايع الاربع وكان يقدر ان يوجدها من غيرها
وجعل لكل شي خاصية يتولد منه الحنطة ومن النطفة الحيوان وهذا مذهب ابي القسم حكاه عنه الحاكم
وهو مذهب المطرفية قال المولف والعجب ممن كفر المطرفية ولم احد من المعتزلة يكفر ابا القسم مع اتحاد المذهب
قال وكان شيخنا القاضي يحيى بن محمد المذحجي ينكر ان يكون ابو القسم يقول بتولد الحيوة والحيوان عن الخواص
وانما يقول بذلك في النباتات ولم نزل نبحث عنه حتى وجد بالذات الحيوان كالنبات فلذلك
قال المولف ابو القسم بل العالم مركب من الطبايع وكان الله على خلقه لا منه قال وفي كل جسم خاصية
خلقها الله وهو قول الجاحظ حيث قال الاشيا تفعل بطباعها حيوانها وموتانها وكل ذلك واقع بطبع
الاراده والى قريب منه ذهب ثمامه ومعمر **قوله** الفلاسفة العالم وما فيه يعني من حيوان
وجماد مركب من الطبايع الى قوله خاصية قال المولف يريدون ان لكل مركب من هذه الطبايع
خاصة بحسب تركيبه فالحنطة لها خاصية الاعتدال والشعير يميل الى البروده والرطوبه والحرير
حار يابس **قوله** قالوا والفلك خارج عن هذه الطبايع يعنون الفلك المحيط بالارض الادنا
والاعلا والاوسط اي ليس بمركب منها لان التركيب حادث والافلاك قديمة قالوا وحركة الفلك
دوريه ليست طبيعيه لانها هرب ولا قسريه لانها سوق وقال جالينوس من اطبا الفلاسفة العالم
مركب من نتايج الطبايع اي ليس بمركب منها وانما نتج من الاربع كما ينتج فعلنا من قوانا **قوله قلت**
لعلهم يعنون بالطبع ما نعنيه بالاعراض والصفات يعني يقولون طبع الحجر الهوي والنار الصعود
وهو الذي قصدناه بالاعتماد اللازم وكل جسم فيه الطبايع الاربع ومعنى تركيبه منها انها حالة فيه
وواخذهم اصحابنا بالعبارة وانما الخلاف في اثبات الخواص وان تاثيرها لم يكن من الباري تعالى
فيه اراده عندهم قال المولف وهذا فيه من الضعف ما لا يخفا لانها لو اثرت لكان على سبيل الايجاب
فيحصل النباتات والحيوانات في وقت واحد ولا يحصل الجنين شيا فشيا ولا يبقا الموثر في
الحالة الثانية غير موثر فيها ولى فكل موثر حصل اثر معه لا نا نقول لا طريق لكم الى ثبوت ذلك بضرورة
ولا دلالة بل السمع يدل على نفي ذلك فان القران ناطق باضافة الافعال الى الله تعالى فلا يجوز العدول
عنه وهذا على من اثبت الصانع واما من نفاه وقال بقدم العالم فيقال له الطبايع التي صدر منها
العالم متضاده فهل صدر العالم عن جميعها ام عن فرد منها ان كان عن جميعها فالاجسام متماثله
فكيف يحصل متماثل عن متضاد وان صدر عن فرد منها فلا وجه لقولكم صدر عن الاربع ولما لزم ارسطا

هذا الالزام

هذا الالزام قال المؤثر فيه عله العلل قلنا ان جعل تلك العله موجبه لزم قدم العالم وقد دللنا على حدوثه وان جعلها مختارة فمرحبا بالوفاق لكن لا وجه لاضافة التاثيرات الى غير الفاعل المختار قوله

ابو القسم والفلاسفه الهوى حار رطب اعلم ان الناس اختلفوا في ماهيه الهوى وطبعه

اما ماهيته فعند اكثر الشيوخ انه اجسام لطيفه رقيقه وحكي عن ابي الهذيل انه ليس بجسم بل مكان للجسم

وهو مذهب الجهم وعن قوم انه ليس بشي قال الحاكم والصحيح ما عليه الشيوخ قال المؤلف ودليله

وجودنا الصوت عند ضرب الهوى فلولا انه اجزا كالمضروب به لما حصل فيه واستمرت فيه الحركات

ووصف بانه ريح واذا حصل في مخارق الحيوان وصف بانه روح واذا نفخ امتلا الزق منه ومثل

ذلك لا يحصل من الاعراض ولو جاز وصفه بانه غير جسم للطافة لزم مثله في الملايكه والجن واما

طبعه فما ذكر المؤلف قوله قلنا يعني في الرد عليهم بل يابس لا رطوبه فيه اي بل الهوى يابس خالي

عن الرطوبه لان فيه اعتماد صعدا ذكره ابو هاشم في الابواب والا لثقل كالما اي لو كان فيه رطوبه

لثقل فكان يهوى ولو كان يهوى لوجدنا اعتمادا على روسنا ولثقل الزق اذا انفخ والمعلوم خلافه

قوله والحراره والبروده لا تقطع بهما يعني لا نقطع بثبوتهما في الهوى كما قطع ابو القسم والفلاسفه

بحرارته اذ لا طريق الى ذلك من ضرورة ولا دلالة من العقل ولا السمع قال ابن متويه بل هو

الى البرد اقرب ولهذا فان الفلزات الحديد بالنار فاذا اصفقها الهوى جمدت قال

ابو القسم والارض بارده يابسه نقيض الهوى قلنا لا يبس فيها غالب لعليت الثقل فيها

باب الاصوات الصوت هو المعنى المدرك بحاسة السمع خصوصا

الصوت عرض وهو معنى الحد الذي ركب منه وقال النظام بل هو جوهر يعني وذلك الجوهر ينقطع بالحركه

ويسمع بانتقاله الى الاذن والكلام عنده حركة اللسان واعلم ان الصوت من اظهر المدركات وادراكه

بحاسه السمع معلوم ضرورة فلا يمكن ولا يحتاج الى دليل في اثباته بل في انه غير الجسم ولا صفه له

كما قال النظام وابو الحسين قوله قلنا يعني في الرد عليه لنا ادله ثلاثه قد ذكرها المؤلف

اولها قوله اذن لتحيز اي لو كان جسما لتحيز ولو تحيز لزم لو ادخل احدنا يده في زق فصفقت بهما ان

يمتلي فان قال هو ينتقل الى الاذن قلنا اذا انسدها قال يجوز ان لا يجد الله له الوجود قلنا

تكلمنا على استمراره قوله ولما قدرنا عليه يعني على الصوت لان الاجسام غير مقدوره لنا

قالوا انا لا نقدر عليه وانما ندفعه الى الاذن قلنا اذا الحاذان تخطيها وهذا الثاني قوله ولكان باقيا

يعني كسائر الاجسام والمعلوم عدمه في الوقت الثاني اذ لو بقي لادركناه اذ لا تاثير للبقا في منع ادراكه

ولانه لو كان جسما وفيه الكذب والنهي عن الحسن لا ضيف الى الباري تعالى واما ابطال كونه صفه

الصوت عند الحكما هو الهوى المتموج بسبب قرع وهو قرع ... الاصوات ... الهوى ... الحواجبه ... الربح ومجاري النفس ... ونحو ذلك ... الاصوات ... ولا يعترض هذا ... الاصوات المراد بها ... حقيقة

قوله الصوت هو المعنى المدرك بحاسة السمع ...

كما قال ابو الحسين فلانه كان يلزم ان يجري مجرا التحيز فيستمر ادراكه لتحيزه ولزم ان لا يعلم الا بعد موصوفه
لان هذا احكام الموصوف والصفه ولو كان الكلام حركة اللسان لزم فيمن حرك لسانه ان يسمى متكلما
مسئلة قوله ابو هاشم وفيه المختلف يعني في جنس الصوت مختلف قال ابن متويه وتحقق
اختلافه مفصلا متى قدرنا الصوت بتقدير فيثبت التمييز بين الصورتين وان كان يعلم في الجملة ان صريرِ
الباب يخالف ضرب الاوتار وقد يكون الاختلاف واضحا كالواو والسين ونحوهما مثل الكاف والميم
واللام والجيم فانه يعلم اختلافهما كاختلاف السواد والبياض واما السر والجهر فلا اختلاف فيه
قوله والمتماثل كالزاي والزاي ونحوهما كالراو والراو والجيم والجيم والكاف والكاف اذ لا يفرق
بينهما في الادراك ولو من متكلمين فاقتضى اشتراكهما في اخص الاوصاف قوله ابو هاشم والحرف
الساكن في المتماثل غير المتحرك قال المولى مثل قام زيدْ بسكون الدال وقام زيدُ بتحريكها فقد انضم
الى النطق بالدال النطق بأول واو في الرفع وباول يا في الكسر وباول الف في الفتح لا على الاشباع
قوله وقيل بل هو اي الساكن هو المتحرك بعينه قوله قلنا يعني في الرد عليه لو كان هو هو
لكان قد اختلف حاله في الوجود فتارة وجد ساكنا وتارة متحركا ولو اختلف حاله في الوجود لافتقر
الى معنى يعني بان يقال حصل متحركا مع جواز ان لا يتحرك فلا بد من امر وليس الا وجود معنى كما مر
في الكائنية قال ابن متويه ومعنى احراكه انه لا يكتفي في النطق به بمجرده دون مضامة حرف
اخر له مفعول بحركة واعتماد لان المراد حلول الحركة في الحرف قال المولى واذا كان هذا هو الصحيح
فللخصم ان يقول لا يلزم وجود معنى بل المؤثر هي في الحركة الفاعل وليس كالكائنية لان قدرة الفاعل
تعلقت بذات لا بصفة فرع قوله ابو علي وابو هاشم وابو القسم والمختلف متضاد
يعني اذا ثبت كون فيه مختلف ومتماثل فمختلفه متضاد عندهم اذ لا يجتمع يعني المختلف في محل واحد
يعني لا يخرج الجيم من مخرج الحا ونحو ذلك فدل على تضادهما قوله وتوقف القاضي عبد الجبار
وابو عبد الله البصري يعني في كون الصوت متضاد قال المولى وانما توقفا لاحتمال كون الامتناع يعني
من اجتماعهما في مخرج واحد للمحل يعني المحل لا يحتمل الا احد الحرفين لا ان تعذر اجتماعهما للتضاد كما
زعم الشيوخ وروى القاضي انه غير متضاد قطعا وضعفه المولى واختار التوقف ولهذه المسئلة
في الكتاب ولا ضد له من غير جنسه كالحركتين والسكون لما تقدم مسئلة قوله ابو علي
وابو هاشم ويدرك في محله يعني الذي حدث منه ولا ينتقل الى اسماعنا شي وقال ابو القسم وبعض
اصحابنا بل ينتقل الى الحاسه يعني المسموع وينتقل اليها فيسمع فيها وكان ابو علي يقول بذلك اولا ثم رجع
عنه وروي عن ابي القسم ايضا ان الصوت اذا حدث ولد صوتا اخر ثم كذلك الى ان يبلغ الى الصماخ قال

واجهور كان

والحق الاول والاخيرين متقاربان قوله قلنا في الانتقال وابطاله انا نعلم قطعًا ان ابطال العرض محال يعني ان
الانتقال هو المصير الى جهة بعد ان كان في اخرى وغير المتحيز لا جهة له فلا ينتقل وجه ولو انتقل محله لم تبيين
مكان ابتدائه يعني هل هو من خلفه او من قدامه ام عن يمينه او شماله لان محله قد صار في صماخه ومنشأ به انما
يعرف بذلك قوله قلنا علمنا ضرورة انا عند سماع الصوت نعلم مكان منشاه علمنا ان محله لم ينتقل عن مكان
ابتدائه ولانه يلزم لو صوت واحد ومحيط به الوف رجل او اكثر وقد سمعوا صوته دفعة ان يكون المسموع اصواتًا
او صوت تجزأ ولانه لو انتقل بمحله لم يخل اما ان ينتقل بفعل الله او بفعل الصوت او لا بفعل فاعل ان كان بفعل الله
اجرى العادة لزم ان لا ينقطع بادراك المدرك مع سلامة الحاسه وارتفاع الموانع وان كان بفعل الصوت جاز
ان يصيب وان يخطي وان كان لا بفعل لم يكن بان يصيب اولى من ان يخطي فيجوز ان لا يسمعه من يقرب والمعلوم
خلاف ذلك وان انتقل بدون محله فاما على سبيل الجواز او الوجوب كما تقدم في الدعاوي وحجتهم ما تقدم للنظام
على كونه جسمًا وقد تقدم ابطاله قال ابو القسم الصوت يدرك اذا كان قدام الريح لا خلفها وكذا اذا كانت
حاسة السامع الى جهة المتكلم كان سماعه اقرب قلنا ذلك مما يقوى به الادراك لان المتكلم يحدث في الهوى كلامًا
كما يولده في لسانه فيقوى باعانة الريح وكذا اذا كانت الاسمعة مصفاه قالوا البعد مانع من ادراكه فلولا
انه ينتقل لما منعه البعد قلنا قد اختلف الشيوخ في الجواب فقال ابو عبد الله البعد مانع وان كان يدرك
في محله كما يمنع ادراك المرئي وقال ابو هاشم لا يمنع ما لم يكن حوائط ولا ينفصل شي من الصماخ وانما شرط صحة الحاسه
مع عدم الساتر بينها وبين محله تولد المولق وذلك ضروري فانه يعلم تعذر الادراك او قلته مع الحجب والسواتر
وكثرته عند زوالها ومقابلة الصماخ فعلمنا ان ذلك شرط في الادراك وكذا فتح الصماخ الصحيح ولهذا
لو وضع احدنا اصبعه في صماخيه لم يدرك مسئلة قوله البهشمية ولا يبقى يعني وقتين فصاعدًا
بل يعدم في ثاني وجوده وهذا قول اكثر العدلية والمجبرة وقالت الكرامية بل يبقى يعني وقتين فصاعدًا كسائر الباقيات
وكذا سائر الاعراض عندهم قوله قلنا يعني في الرد عليهم اذن لادركناه في الثاني يعني لو بقي وقتين فصاعدًا
لادركناه في ثاني وجوده كالسواد يعني فانا ندركه في ثاني وجوده والمعلوم ضرورة انا لا ندرك الصوت في
الوقت الثاني من وجوده فوجب القطع بعدمه ولو قيل نعلم ضرورة انه غير باق لم يبعد قال بن متويه ولو بقي لم ينتفي
الا بعدم محله اذ لا ضد له ولا ما يجري مجراه مسئلة قوله القاضي ولا يحتاج الا الى المحل يعني
ان الصوت لا يحتاج في وجوده الى غير المحل وقال ابو علي بل يحتاج الى المحل والحركة والصكة قال فالمحل والحركة واضح
واما الصكة فهي تاليف بين كل جزئين صلبيين عقيب حركات متواليه او حركات يتخلل السكون بينها ومع ض احد
اقوال م ومع ابو علي احد اقواله وقال بن خلاد يحتاج الى المحل والى بنيه من اي فاعل كان ومعه احد اقوال ابي
هاشم ولا يحتاج الى الحركة وقيل انما يحتاج الى البنيه عند الكلام فقط وروي عن ابي هاشم قولا رابعًا وهو انه قال

ان كان منا احتاج الى الحركة والصكة وان كان من فعل الله لم يحتج والذي يدل على انه يحتاج الى غير المحل انه
لا يوجد في غير محل لا منا ولا من الله واما الحركة والصكة فانما احتاج اليهما لما لم يصح منا الا متولداً عن حركة وصكة
فلم يكن احتياجه اليهما ذاتيا لوجوده من القديم منزه عنهما فيصح هذا القول بنظم الاقوال قوله قلنا يعني في
الرد على من قال يحتاج الى غير المحل انا نعلم في الصوت ان حكمه مقصور على محله يعني لا يوجب صفة ولا حكما فلا
يحتاج الى غيره كاللون لانه لما لم يوجب صفة ولا حكما للجملة وانما اوجب لمحله كونه يجمع الشعاع او يفرقه اقتضى انه
لا يحتاج في وجوده الى زايد من محله قال المولى وحكمه الذي يوجب لمحله كونه يدرك في ذلك المحل لا في غيره وكونه
يضاد ضده عليه فلما لم يكن له تعلق بغير محله قطعنا انه لا يفتقر الى غيره في وجوده قوله وبل يحتاج
الى الصكة اي اذا حاولنا ايجاد صوت لم يمكنا حتى نفعل صكة يتولد وجودها منا اذ لا يصح ان يقع الا متولدا
ولا يصح منا مخترعا وذلك ضروري كما نعلم استحالة اختراعنا الاجسام ولما علمنا صحة وجوده منا متولدا
وعدم احتياجه الى غير محله علمنا ان المحتاج الى السبب انما هو القدرة فعلمنا انها لما هي عليه لا يصح ايجاد الصوت
بها الا متولدا بواسطة ولا مقتضى لوجوب الواسطة في حقنا سوى ذلك وهو والذي هو مسئلة قوله
ابو هاشم ويتولد عن الاعتماد ويشترط الصكة القديم يعني ان الصكة شرط لا سبب فقال ابو القسم بل يتولد عن
الصكة وعنه يعني ابا القسم رواية اخرى ان الصوت يولد الصوت كما يولد اللون لونا اخر قوله قلنا يعني
في الرد عليه المعلوم ان المصاكة مماسة اي تاليف بين جسمين ومجرد المماسة لا يولد شيئا ولو ولدته يعني المماسة
لتولد في محلين كهي فيكون من جنسها ان يكون الصوت من جنس المماسة وهي التاليف لما شاركها في اخص احكامها وهو
وجوده في محلين وفي ذلك قلب جنسه واذا تولد عن الاعتماد بعد الصكة فلا بد من وجود صوتين في المحلين و
سوى وقعت مصاكة بينهما ام صك احدهما الاخر فلا بد من صوتين في المضروب والمضروب به فرع
قوله الاكثر ويقطع انه يصح تولده في اللسان يعني من دون توسط اجزاء الهوى وقال
ابو القسم وابو علي بن خلاد بل هو في الهوى فقط اي لا يصح وجوده في غيره قوله قلنا يعني على
صحة وجوده في غير هوى انه لا مانع من ذلك سيما في حق الباري تعالى ولما تقدم من ان الصوت لا يحتاج في وجوده
الى غير المحل قالوا لو منع احدنا النفس لم يتبين منه الكلام فاقتضى كونه في الهوى ولتعذر استمرار الكلام
ممن ضاق نفسه وكذلك اصوات المزامير واليراعات فان الضارب يقطع الهوى باصبعه يوضعها على النقب
قلنا اكثر ما في ذلك صحة وجود الصوت في الهوى فاين الطريق الى انه لا يصح وجوده في غيره ولا مانع من ان
يكون الهوى مكملا لصحة وجود الكلام فيه بالقدرة لان شرط تردد النفس في هذه المجاري اذ لا يحل في اللسان
واللهوات فهي كالعود يوجد الصوت في الوتر بشرط التوتير على وجه مخصوص فيه تحويق يصير كالالة التي تحتاج
القدرة اليها في ايجاد الصوت وهو الجواب عن جميع ما اورده من المزامير واليراعات قال بن متويه ويصح من الله

ايجاد

ايجاد الصوت والاصوات العظيمة في الجوهر الفرد مبتداه لامتولده لاحتياجها الى الصلابة وصوت الرعد
انما يبنى على الالة وقالت الكثيرة مع وجوده في وقت واحد وفيه نوع اختلاف **مسئلة قوله**
البهشمية وعباد والكلام هو الصوت المنقطع يعني احرفا وهذه ماهية الكلام عندهم ولا يبقا اي
يصح بقاوه وقال ابو الهذيل والاسكافي يبقى يعني يصح بقاوه فوافقا في ماهية الكلام وخالفا في حكمه
وهو البقا وقال ابو علي الجبائي بل جنس غير الصوت يبقا قال وهو الحرف سوا والصوت لا يبقا وعنه انما يبقى اذا
ابتدى مكتوبا لا مسموعا وعنده انه يسمع مقارنة الصوت له وقول النظام حركة اللسان باطل من جهة اللغة
والمعنى اذ لا يسمون حركتها على الاطلاق كلاما والحركة انتقال **قوله قلنا يعني في** الرد على ابي علي لو كان جنسا غير
الصوت اذن لصح وجوده اي وجود الكلام دون الصوت اذ المعلوم ضرورة امتناع وجود الكلام المعهود
من دون صوت فان قال لم ارد الكلام المعهود حتى يلزمني ما ذكرتم قلنا فاذا كان غيره لزم امكان عقليه
كلاما من دون الصوت والمعلوم ضرورة انا لا نعقل الكلام الا عند سماع الصوت احتج على كونه غير باب الصوت
يختلف بحسب صفة الحنجرة وكدورتها ويختلف ضعفا وقوة وحسنا وقبحا وتعلق به الشهوة والنفار بخلاف
الكلام قلنا مثل ذلك يرد في الكتابة فيلزم كونها جنسا غير التاليف والاجماع واقع على انها من جنسه والتحقيق في
الجواب ما ذكره لا يوجب اختلاف الجنس اذ لم يجعل الكلام مجرد الصوت بل المنقطع احرفا منظومة والصوت
جنس يدخل عنه انواع مختلفة كاختلاف انواع اللون وجودته ورداءته عن كونه برا ولا نسلم وجود الكتابة
الحفظ وتعذر الكلام من بعض الحيوان دون الصوت ليس لكونه جنسا بل لكونه نوعا منه يفتقر في وجوده الى
الة مخصوصة لما احتاج الى النظام فصار كالاعتقاد الواقع على وجه **قوله ابو هاشم** والحرف الواحد لا يكون
كلاما وقال ابو علي يصح يعني يصح وصفه بكونه كلاما اذا علم من حال المتكلم انه يصله بغيره **قوله قلنا**
يعني في الرد على ابي علي اذن يسما الاخرس متكلما لصحته منه اي لو كان الحرف الواحد كلاما لوصف به الاخرس
لصحة وقوع الحرف الواحد منه لانه يقدر على النطق ببعض الحروف لا سيما ما كان مخرجه من الشفة كالفا والبا
وهو ايضا يقدر على وصله بمثله فاما ق وش فهو حرفان حرف متحرك وهمزه ساكنة اذ لا يمكن
الكلام وان قل الا من حرفين يبتدا بالمتحرك ويقف على ساكن لاستحالة تحريك الحرف وتسكينه
مسئلة قوله والكلام ما انتظم من حرفين فصاعدا هذا ماهيته
الكلام في اللغة عند اكثر المتكلمين والكلام عندهم اسم لذلك وقالت الاشعرية بل معنى في القلب
ارادوا ان الكلام في اللغة اسم لمعنى في القلب يدل عليه اللفظ وليس هو اللفظ واستشهدوا على ذلك
بقول الاخطل • ان الكلام لفي الفواد وانما ؞ جعل اللسان على الكلام دليلا ؞ ووافقتنا الكلابية في
الشاهد لا في الغايب فقالوا معنى قديم بذاته تعالى **قال** المولى فلا ادري ما اراد ابو علي هل

المعنى اللغوي او الاصطلاحي ولعله اراد الثاني اذ لا يخالف ما علم ضرورة من حال اهل اللغة انهم لا يعقلون هذا
المعنى الذي اثبته ولا يهتدون اليه **قوله قلنا** يعني على ان الكلام في اللغة اسم للحروف والاصوات
اذ المعلوم ضرورة ان من اوجد الحروف يسمى متكلما يعني في لسان اهل اللغة وان لم يعلم عنه اي وان يعلم
انه اوجد معنى غيره فاقتضى ان الكلام اسم للحروف لا لغيرها وهذا اسطل اقوال المخالفين قال المولى وقد
يقع من بعض الحيوان التي لا تتمكن من تهجي الحروف لكن لا يسمى كلاما ولا فاعله متكلما الا حيث يمكن تهجيها
قال ولقد اخبر رجل من ارض اليمن انه شاهد في مصر غرابا ينطق يتمثل قول القائل استغفر الله العظيم بحيث
لا يشك سامعه لو لم ير انه نطق ادمي فقيل له انه وليس عن اختياره كما يقع من الدرة والببغا فما كان كذلك لم
يسم فاعله متكلما **فرع قوله ابو علي الجبائي وابو عبد الله وقديم قولي ابي هاشم**
والقاضي عبد الجبار ولا تشترط الافاده في تسميته كلاما يعني انه يسمى كلاما عندهم وان لم يستفد
السامع منه معنى كالنطق بالزاي والياء من زيد وما لم يوضع ككادث ومادث ودبز فيسمى النطق بحرفين
او اكثر كلاما مع عدم الافاده وقال ابو هاشم في قوله الاخير تشترط يعني الافاده فلا يسمى غير المفيد كلاما
وان انتظم من حرفين فصاعدا والعرب انما تطلق الكلام على المفيد قال المولى وهذا هو الذي اعتبرت
النحويون حتى قالوا ان الزياده على الجمله المفيده ربما اخرجتها عن كونها كلاما مثاله قام زيد لو زيد
عليه حرف الشرط فقلت ان قام زيد لخرجت تلك الجمله عن كونها كلاما لعدم الجزا **قوله قلنا**
يعني على صحة ما اختاره الاولون لانه صحح المولى ان المعلوم ضرورة وقوع قسمة اهل اللغة الى مهمل ومستعمل
واراد باهل اللغة هنا اهل علم الادب لا فصحا العرب فاذا كان اهل الادب قسموا الكلام الى مهمل وهو ما
لم يوضع لمعنى ومستعمل وهو ما افاد معنى قطعنا بان غير المفيد يسمى كلاما قال المولى وللقطع عنهم بان
النطق بان السما فوقنا كلام غير مفيد فسموه كلاما ولا يسمى كلاما في العدم لعدم ترتيب حروفه على الوجه
المخصوص اذ الترتيب صفة جايزة لا يصح على المعدوم ويسمى صوتا في العدم لما يلزم فيه ما لزم في الكلام
مسئلة قوله ابو هاشم والجعفران والقران يعني الذي نتلوه الان ونحن
ليس كلام الله يعني ليس هو الذي احدث الله يوم اراد احداثه بل مثله يعني مثل كلام الله ويسمى يعني هذا
المماثل له كلام الله مجازا لا حقيقة لان كلام المتكلم فعله لا فعل غيره والمعلوم انا اذا تلونا القران انا
نحن المحدثون للحروف والاصوات في تلك التلاوة فكان كلامنا حقيقة لكنا سميناه كلام الله لما كنا
حاكين كلامه تعالى فنسبناه اليه كذلك كنسبة الشعر الى منشيه وان انشده غيره الا ترى ان احدنا
لو انشد قصيدة لامرئ القيس لعلمنا انه المحدث للحروف والاصوات في تلك الحال دون امرئ القيس مع انا
نسمي ما انشده كلام امرئ القيس ونظمه وان لم يكن هو الذي احدثه وهذا مبني على ان الكلام غير من جنس الحروف

الذي نتلوه

وانه غير باق كما تقدم فيجب في المسموع الآن ان يكون غيرها سمع اولا ومبني ايضا على ان الكتابة ليست بكلام
وان الحكاية غير المحكي كما سيأتي في تقريره **قوله** والكتابة ليست بكلام اي ليس باصوات اذ الكلام هو الاصوات
كما مر وقالا ابو الهذيل وابو علي بل الكتابة يلزمها الكلام يوجد معها فتوصف بانها كلام لملازمته لها والموجد
لذلك الكلام هو الله تعالى لا نحن ولم نجد ثم عند وجودها بل هو باق منذ احدثه وكذلك يوجد مع الصوت
عند مما قلنا فدينا ان الذي عقلته العرب وعقلناه انما هو الاصوات والمكتوب ليس بصوت ولانه
لو وجد في محل لكان في محله المولى وقد علمنا ان الحرف واحد وهو محال كثيرة فان وجد في جميعها ادى الى
حلول العرض الواحد في محاله وان وجد في محل لزم ان وجوده كاملا عند كتابة بعض حرف ولانه لو
وجد مع الكتابة لادرك عندها لحصول المدرك كامل بشروط الادراك **قوله** والحفظ هو العلم بكيفية الكلام
اذ ليس بكلام وانما هو العلم بترتيب الكلام على الوجه الذي حفظ عليه وقد خالفنا في ذلك ابو الهذيل وابو علي
وقالا ان الحفظ يصحبه الكلام كما يصحب الكتابة وسيأتي الكلام عليهما **قوله** والكتابة غير المحكي عند
الاكثر مطلقا اي في كلامه تعالى وكلامنا وفصل الاسكافي وقال هي غير المحكي في كلامنا لا في كلامه تعالى فهي نفس
المحكي **قوله** ابو علي بل الذي نتلو من القرآن الآن هو نفس كلامه تعالى يوجد مع الصوت ومع الكتابة
قال المولى يعني ابو علي على انه موجود معهما لانه احدث عندهما وانما بل هو باق منذ احدثه الله تعالى
قوله قال يعني ابو علي والحفظ والبقاء يجوزان على الكلام يعني عنده والحكاية هي المحكي بعينه
في كلامنا وفي كلامه تعالى من غير فرق **قوله** ويجوز وجوده في محال يعني يجوز وجود الكلام في
محال متعدده في وقت واحد وذلك حيث تلى القرآن جماعة او كتبوه فانه يوجد مع كل تلاوة او
كتابة وان تعددت المحال مع كونه معنى واحد وهذا فيه غاية التخليط كما ترى قال الحاكم انه عرض
لابي علي خاطر فدعاه الى مذهب بين المذهبين فقال يوجد مع تلاوة التالي كلامان احدهما
من التالي والآخر من الله ويحكى انه احدث هذا القول في ايام علته التي مات فيها قال الحاكم واتفقنا نحن
على انه يوصف المتلو بانه كلام لله **قوله** لنا يعني على ابطال قول ابي علي ومن وافقه ان المعلوم
ضرورة ان الكلام مسموع لا الكتابة يعني فانها لا توصف بكونها مسموعة وان معها مسموعا آخر
فافترقا يعني الكتابة والكلام فلا يقال ان الكتابة كلام او لازمة له **قوله** والحكاية وافقة بحسب
قصد الحاكي بخلاف المحكي يعني فانه ليس بواقف على اختيار حاكيه والعلم به ضروري فلا يصح جعل الحكاية
نفس المحكي **قوله** واثبات كلام آخر مع الحكاية لا طريق له يعني عقلية ولا سمعية وما لا طريق اليه
لا يصح اثباته **قوله** ولا وجه لفرق الاسكافي يعني حيث فرق بين حكاية كلامنا وكلام الله تعالى فجعلها نفس
المحكي في كلامه دوننا **قال** ابو علي لو كان الكلام نفس الصوت لكنا قادرين على مثله فيبطل اعجازه

ويصح فيه اللحن لان القاري قد يلحن فوجب كونه غير مقدور لنا قلنا انما الممنوع ان يقدر على مثله
ابتدا الا على جهة الاحتذا فيصح وليس المحتذي كالمبتدي والالزم فيمن حكا قصيدة امرء القيس ان يكون
مثله في الفصاحة واما اللحن فلم يقع في كلام الله تعالى الذي احدثه بل في حكاية الحاكي وهي غيره وان كان جعل
الشرع لها حرمة لكونها حكاية كلام الله تعالى واجماع الامة على كون المسموع كلام الله انما هو على جهة المجاز لما كان المبتدي
له كما تقدم **مسئلة قوله الاكثر ويوصف الكلام بانه محال اذا**
احيل عن حقيقته على جهة المجاز يعني كقول القايل ضرب زيد عمروا غدا او سيقوم زيد امس وقيل
لا يعني لا يصح وصف الكلام بانه محال اذ المحال في اللغة والعرف انما هو المستحيل فقط وايجاد الكلام ليس
بمحال ولو احيل عن حقيقته فلا يوصف بكونه محالا **قوله** لنا يعني على رد هذا القول تسمية اهل اللغة
له محالا وكثرة استعماله فكان حقيقة كالدابة والقارورة قال المولف والخلاف يرجع الى اهل اللغة ولا
مجال للعقل هنا واصل المحال مشتق من التحويل واصل وضعه في اللغة لما حول من الاجسام من جهة الى اخرى
ولا يطلق على المعاني الا مجازا لعدم الجهة كما يقال المديون احال غريمه بالدين اي حول الاستحقاق
المطالبة عنه الى غيره فان اريد الحقيقة العرفية لم يبعد صحته وان اريد اصل الوضع فلا لانه انما يختص بالاجسام
فرع قوله والمحال كذب عندنا يعني المحال عن حقيقته من الكلام فيصح وصفه بانه كذب كقول القايل
سيقوم زيد امس فاخبر ان القيام قد وقع وانه سيقع وكذا قد قام عمرو غدا وقيل لا
يعني لا يصح الحكم على الكلام المحال عن حقيقته بانه كذب لانه الكذب الخبر الذي لا يطابق ما تناوله والكلام
لا يوصف بالخبرية الا اذا وقع على الوجه الذي يصح الاخبار به والمحال عن حقيقته ليس كذلك ولا هو مرتب
ترتيب اللغة فاشبه المهملات فلا يوصف بكونه كذبا قال المولف وهذه حجة قوية لكن المحال عن حقيقته وان
خالف بعضه الوضع العربي ففيه تركيب جملة كاملة تضمنت حكما على محكوم عليه وذلك الحكم غير واقع على ما
اقتضاه تركيبها فلزمت كذبيته **قوله** قلنا يعني في الرد على المخالف ليس على ما تناوله يعني المحال
الكلام جملة تامة ليس مضمونها مطابقا فلزم كونه كذبا بيان ذلك ان القايل اذا قال قد جاني زيد غدا
فقد حكم على زيد بالمجي والمعلوم خلافه بدليل قوله غدا فكانه قال قد جاء زيد لم يجي فالشطر الاول كذب
لا محالة لمخالفته والمخالف كذب **مسئلة قوله** وحكاية اللفظ يفتقر الى المماثلة في الحروف والحركات
والسكنات اذ مع المخالفة يعني في اي هذه الامور لا يسما حاكيا الا للمعنى يعني فاما حكاية اللفظ فلا بد
من مجموعها قال ابن متويه والحكاية تدخل فيما كان مدركا او في حكمه من كلام او اشارة او كتابة او مشبه
لا ما عدا ذلك فلا يمكن حكايته كاصوات الطيور الا ممن اختص بفصل علم كسليمن او يكون لذلك الصوت مقاطع
ومبا فد بحيث يخالف اخره اوله كصوت الغراب لا كصرير الباب فحكايته متعذرة **مسئلة قوله**

ابتدا اللغه

ابو هاشم وابتدا اللغات لا يمكن الا بالمواضعة يعني احداث ابتدا اللغات متعذر من دون مواضعة
والمواضعة تقدم مواطاة الغير او مواطاة النفس على ان يكون هذا اللفظ علامة لهذا المعنى كان
يريد الواضع ان يعبر بلفظ الرجل عن ما بني على الشكل المخصوص في الاخبار عنه وبه وكذلك ما شاكل
ذلك من الاوضاع على الاشكال وقال ابو القسم وابن فورك والاشعري بل توقيف يعنون انه يمكن ابتدا
اللغات بغير مواضعة بل توقيف بتعليم الله تعالى ويؤيده قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها فدل على انها بغير المواضعة
وقال ابو علي يجوز بايهما اي بالمواضعة والتوقيف وقال الاسفرايني بعضها مواضعة وبعضها توقيف فالمواضعة ما زاد
على القدر المحتاج اليه والتعريف والتوقيف هو القدر المحتاج اليه في التعريف قال المولى وابو علي يجوز ان
يحصل بالمواضعة والتوقيف او بعض بالمواضعة وبعض بالتوقيف وصح قول ابي هاشم **قوله لنا**
يعني على صحة قول ابي هاشم ان الله تعالى لو اراد افهام بعض عباده ان هذا اللفظ اسم لهذا المعنى فان ذلك العبد
لا يفهم معنا خطابه بذلك الا بعد تقدم مواضعة اما بينه وبين غيره او بينه وبين نفسه ان هذا اللفظ يكون
عبارة عن المعنى المخصوص والا لم يفهم مراده عند اطلاق اللفظ فيجب تقدم المواضعة ليصح معرفة مراد الباري تعالى
بخطابه ثم يحصل لو يوما عرفه الله بالاشاره والقراين كالاطفال فان قيل يجوز ان يخاطب الله بان هذا
اللفظ لهذا المعنى ثم يخلق علم ضروري بقصده قلنا ذلك متعذر مع بقا التكليف لعدم العلم بذاته تعالى ضرورة
فلا يعرف مراده ضرورة الا اذا كان ذاته معلومة ضرورة فان قيل يخاطب بابتدا اللغات من ليس بمكلف
ولا كملت له علوم العقل ويخلق له العلم بذاته وبقصده ضرورة ثم ان يعلم غيره بما علمه الله قال المولى وهذا السؤال
جيد وقد اجاب عنه ابن متويه بان ذلك لا يصح لمن لم يكمل عقله والاضطرار بمنزلة العلم بالخفي مع تعذر الجلي
قال المولى ويمكن الجواب عن هذا السوال بان علوم العقل العشرة بمنزلة الباب الواحد بل المسيلة
الواحدة وقد ذكر اهل علم التوحيد ان العاشرة لا يمكن ايجاده لمن لم يحصل له التسعة لانه اخفاها فهو بمنزلة
الفرع عليها ومعرفة الفرع دون اصله متعذر وبعضهم قال هو بمنزلة العلم بالصفة من دون معرفة
الموصوف واذا تعذر معرفة العاشرة قبل التسعة فلا اشكال ان العلم بالله وبمراده من دون كمال علوم
العقل اخفى فلا يصح لغير مكلف قال اهل التوقيف وعلم ادم الاسما كلها قلنا عرفه المسميات بدليل انه عقبه بقوله
ثم عرضهم ولم يقل ثم عرضها سلمنا فلعله اراد ما يقع عليه المواضعة في المستقبل ويكون معجزة حيث اخبر بالغيب وطابق
او اراد الاسما التي وقعت عليها مواضعة قبله مع غير الملايكه الذين قالوا لا علم لنا فاذا طابق ما قد تواضعوا
عليه من دون اتصاله بهم كان معجزة ايضا قال الاشعري ومن اياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم
والوانكم قلنا اراد اختلاف الاصوات والالة واحدة قال ابو علي حصولها باحدهما ممكن فلا سبيل الى
القطع بايهما قال الاسفرايني لو لم يكن القدر المحتاج اليه في التعريف توقيفا لزم الدور لتوقفه على اصطلاح سابق

فلا يمكن مواضعه الا بعد تقدم مواضعه قلنا بل بعكس التعريف بالترديد والقراين كما يعلم من حال الاطفال
والطريق الى معرفة اللغة التواتر فيما لا يقبل التشكيك كالارض والسما والحر والبرد والاحاد فيما عداه كان
يقال قال الاصمعي او الخليل **مسئلة قوله ابو علي والقاضي والتمني لفظ لا معنى**
يعني انما هيه التمني لفظ وهو قول ليت ونحوه يصحبه اعتقاد فاذا قلت ليت كان كذا او لم يكن كذا او اعتقد انه
كان ينتفع به او يدفع عنه ضرره في الاثبات او النفي وقصد الى هذا القول سمي متمنيا فالقول هو الاصل وما عداه
بشروط فعلمت انه لفظ وليس بمعنى ولهذا اعد من اقسام الكلام وقال ابو هاشم بل معنى يعني غير اللفظ يجده
الانسان من نفسه ويفرق بين كونه متمني وغير متمني ولانه قد يظهر القول ولا يكون متمنيا **قوله قلنا**
يعني في الرد عليه ان المعلوم ضرورة من اهل اللغة وصفه عند نطقه بليت ونحوها بانه متمني وان لم يعلم غيره
يعني انهم يصفون المتكلم بليت وطوبى لمن فعل كذى او لم يفعل او لو ان لي او لم يكن لي بانه متمني ومنه لو ان لنا
كره حكا عنهم في الاخره وان لم يعلم ان المتكلم قد اوقع غير لفظ التمني من اعتقاد او اراده او غيرهما فلما
دار الوصف بالتمني على وقوع صيغة التمني نفيا واثباتا علمنا ان التمني اللفظ فقط واما الموجود من النفس
فهو شهوة حصول التمني او اعتقاده كونه لينتفع او يدفع ومتى سمعنا القول منه وصفناه بانه متمني ما لم نعلم
منه مخالفة الاعتقاد والقصد قال المولى ويحتمل ان تسميته متمنيا لقبل نفسه وان علمنا انه لا يريد ولا يعتقد
انما وضع لقول ليت ونحوه والله اعلم **مسئلة قوله البصرية ويجوز قلب الاسما**
بعد انقطاع الوحي يعني يجوز قلبها بعد ان وضع بانه يسمي شخصا باسم مخالف لما كان عليه قد سمي به
عند البصرية وذلك بان يقع مواضعة اخرى لغرض صحيح وهذا حسن من كلام اهل الفن الاصطلاح على الفاظ
تفيد خلاف ما وضع له في الاصل وذلك واضح وقال عباد لا يجوز قلبها مطلقا لان في قلبها قلب المسميات
بنا على ان بين الاسم والمسمى مناسبة طبيعية كما تقدم وقال ابو القسم لا يعني لا يجوز قلبها بعد انقطاع الوحي
فاما لو حصل وحي بالقطع بقلب اسم فانه يجوز **قوله قلنا** يعني في الرد عليه بنا على انها توقيفية يعني
واقفة على الوحي فلا يجوز وضع اسم لمسمى الا باذن سمعي عنده كابتدا اللغة وقد تقدم ابطاله واما عباد فلا
مانع من جهة القدرة ولا الحكمة ولانا نعلم انه لا يسمى السواد بياضا لم يخرج عما هو عليه في ذاته ولان الاسم تابع
لا العكس يعرف المعنى من لا يعرف اسمه **مسئلة قوله البصرية والكذب من جنس الصدق**
وقال ابو القسم لا يعني لا يجوز ان يكون من جنسه بل هما جنسان مختلفان **قوله قلنا**
يعني في الرد عليه انا نعلم ضرورة صورة زيد يعني صورة قول القايل زيد في الدار يعني في حال ما هو فيها
وخارج عنها فان صورة الخبر واحدة صدقا وكذبا بدليل التباسها على السامع وعدم الفرق بين الصدقية
والكذبية قال المولى وما ذكره ابو القسم فهو مبني على اصله في التماثل والاختلاف وان اختلاف الشيئين

بحرهم

في وجه ينفي التجانس ويوجب الاختلاف **قوله مسئلة البصرية والخرس فساد آلة الكلام**
يعني ماهية الخرس وهو فساد وهو فساد تلك الالة عند البصرية اما برطوبة او جفاف مفرطين او عجز لعدم خلق
القدرة عليه والسكوت تسكينها اي تسكين آلة الكلام عن الحركات والاعتمادات التي تولد الكلام وليس الخرس
والسكوت بمعنيين عندهم وقال ابو القسم بل معنيان مضادان الكلام لتعذر وجود الكلام معهما كتعذر وجود
السواد مع البياض **قوله لنا يعني في الاحتجاج عليه** لو كان الخرس ضد الكلام لقدر عليه من قدر على الكلام
لان من حق القادر على الشي ان يقدر على جنسه اذا كان له ضد ولا يفتقر احد الضدين الى زيد مما افتقر اليه الاخر
والا ارتفع التضاد لجواز ان يكون تعذر الاجتماع لفقد ذلك الامر الزايد لتنافيهما واذا قدر عليه يعني على الخرس وهو
العجز عن الكلام عندهم وهو ضد للقدرة قدر على ضده يعني على ضد هذا العجز وهو القدرة والمعلوم ان احدنا
وان قدر على الكلام فانه لا يقدر على الخرس ولا القدرة فبطل كون الخرس والسكوت يضادان الكلام وامتناع اجتماعهما
يرجع الى الالة كالعلم واللون قال ابو اسحق ولو كان للكلام ضد لكان نمد ركا بحاسة السمع ومما يدرك بهن فليسا
يضدين له **مسئلة قوله البصرية والخبر عن واحد يصح خبرا عن غيره يعني يصح**
مجيه خبرا عن غير ذلك المخبر عنه كقولك زيد في الدار فانه يصح كونه خبرا عن زيد بن عمرو وزيد بن
خالد ويصح ان يكون غير خبر يعني لا يكون خبرا عن مخبر بان لا يريد الاخبار عن مخبر راسا وقال ابو القسم
لا يعني لا يصح ذلك كله اذ هو خبر لعينه وقلب العين محال **قوله لنا** يعني في الرد عليه ان المعلوم ضرورة
ان الخبر عن محمد مثلا يعني في قوله محمد رسول الله انما يختص المخبر عنه وهو محمد عبد الله صلعم دون محمد بن خالد
بالارادة يعني بارادة المخبر بان يصرفه الى محمد بن عبد الله دون ما غيره ولا يكون خبرا عنه لغيرها فلو كان
خبرا لعينه لما وقف على ذلك ولصح من النايم والساهي **مسئلة قوله البصرية الشيان الواحد**
مضادته لشيئين مختلفين يعني غير ضدين فلا يضاد السواد الكون والبياض وقال ابو القسم يصح يعني تضاد
لشيئين مختلفين غير ضدين كالمثلين فالسهو يضاد العلم والارادة لاستحالة حصول احدهما مع السهو **قوله**
لنا يعني في الرد عليه لو صح ذلك لجوزنا كون السواد ضد اللكون والبياض فينفيهما فيخرج الجسم يعني في
حال وجوده عن كونه كاينا عند طرو السواد وهو محال ولا يقال انما لم يضاد الكون لتاديته الى المحال ويصح ان يضاد
الحموضة ونحوها مما ليس بضد للون لانا نقول لو صح مضادته لشيئين مختلفين لم يختص بنوع دون نوع لحصول
مصحح التضاد وهو الاختلاف واما تاديته الى المحال فلا يمنع من ثبوت مصحح التضاد لانه امر خارج عنه لا تعلق بينهما
فلزم استحالة مضادة الشي لشيئين مختلفين غير ضدين ولان من حق الضدين ان يكون لا صفة بالعكس من صفة
ضده فلو ضاد شيئين مختلفين لزم ان يكون على صفتين متعاكسين بان يكون سوادا وحلاوة فيودي الى
وجوده وعدمه عند طرو ضده المعاكس له في احدى الصفتين وذلك فاسد واما المثلين فلا اختصاص للضد

باحدهما ولا مانع منهما فانه لهما **باب الالم واللذة** قال ابن متويه الالم
يحدث في الحي منا عند التقطيع ويتعلق به البقا قال المولف وغيره الاولى ان يقال هو المعنى المدرك بمحل الحيوة فيه
مع النفرة عنه واللذة هي المعنى المدرك بمحل الحيوة فيه مع الشهوة له والعلم بكونهما زايدين على الجسم ضروري كالصوت
ونحوه من المدركات وانما يقع اللبس في كونهما معنيين او صفتين تجددتا للجسم او جسم اخر والاخيران باطلان
فتعين الاول اما كونهما صفتين بالفاعل فباطل بما تقدم في الكائنية واما كونهما جسمين فلان الاجسام متماثلة
لما تقدم فلو جاز في بعضها ان يكون الما او لذة لجاز في سايرها فلا يجد جسما الا متالما والمعلوم خلافه فان
احدنا قد يخلو عن التالم والالتذاذ ويلزم فيما تالم ان لا يخرج عنه وما التذ ان لا يخرج عنهما **مسئلة**
قوله ابو هاشم الالم واللذة الحاصلة عند التفريق معنى اي الذي يحل عند تفريق الحيوة كحك
الجرب ونحوه معنى زايد على التفريق عندهم وقال ابو اسحق بن عياش لا يعني ليس بامر زايد على التفريق
التفريق قال الحاكم وله في لذة حك الجرب كلام قال المولف وهو انه قال ان التفريق الحاصل عند حك
الجرب مثل ما يحصل عند الضرب فلو كان معنى زايد على التفريق لكان مخالفا لهذا مع اتفاقهما في الجنس
يقول اللذة هي التفريق عند الحك كما ان الالم التفريق الحاصل عند الضرب قال المولف هذا محال وقوله ان
اللذة الاعتدال والالم خروج الجسم عن الاعتدال فجعل اللذة انتفا اجزا كانت بمنزلة حمل الثقيل فيلزم ان تنفي
الشهوة والنفرة اذ لا يتعلقان بالنفي وزوال الاجزا والخروج نفي **قوله لنا** يعني في الرد على ابن عياش ادراكه
ضرورة يعني انا نعلم انا مدركون للالم ضرورة فلا وجه لدفعه فلو كان المرجع بالالم الى زوال الاعتدال لم
يصح ادراكه لانه نفي والنفي لا يدرك فلا وجه لانكار كونه معنى زايدا على التفريق لما كان على ما علمناه ضرورة من
ادراكه بالنقض وهو محال فان قيل ان ابن عياش يجعل الالم نفس التفريق وهو زايد على الجسم يصح ادراكه
قلنا قد صرح بان التفريق ليس نفس الالم وانما يحصل التالم بزوال الاعتدال وهو مقارب لقول ابن نكوبان ان
اللذة خروج من مولم **مسئلة** **قوله ابو هاشم** والالم واللذة الحاصلان
عند ادراك المر والريح الكريهة وضدهما يعني وهو اللذة الحاصلة عند ادراك الحلاوة
ونحوها والريح الطيبة ليسا معنيين بل هما ادراكه مع النفرة والشهوة فالالم هو مجرد ادراك المنفور عنه واللذة ادراك
المشتهى وقال ابو علي وابو القسم بل معنى زايد يعني زايد على الادراك مع النفرة والشهوة كالحاصل عند التفريق
قلنا يعني في الرد عليهما اذن يحصل يعني لو كانا معنيين غير الادراك لجاز حصولهما من دونهما يعني من ادراك
الكريه والمشتهى والعكس يعني ولجاز العكس وهو ادراك الكريه والمشتهى ولا يتالم ولا يلتذ اذ لا علاقة بين
الادراكين وبين المعنى فان قيل انه متولد عن ملامسة محل الحرارة دون غيره قلنا هذا معقول لانا قد بينا انه لا
يصح توليدها في غير محلها فلا يشترط والادراك ايضا ليس بشرط لانا وان سلمنا احتياج الالم واللذة لم نسلم حاجته

قوله هو المعنى المدرك الخ يحسن التحديد وقوله كالتفصيل مع النفرة فدخله حكم التجارب ويحسن التحديد دخ سوله مع النفرة لانه قد يحد فاعلهما عند احدهما لكنهما مع النفرة لانه ... والله اعلم

اليها فيجوز ادراك الكريه والمشتهى ولا الم ولا لذة والمعلوم خلافه فان قيل ذلك ملتزم فان الصفراوي
اذا ادرك العسل لم يلتذ به مع انه يشتهيه قلنا لم يذكر على الحد الذي تعلقت به شهوته لانه انما يشتهيه
خالصًا عن الطعوم المنفرة وفي لسانه مرارة تخالط حلاوة العسل فلم يلتذ به لفقد الشرط قال ابو علي يحس بدرك
الم عند ادراك الكريه كما يدرك عند التقطيع فاذا كان معنا عند التقطيع فكذا عند ادراكه الكريه قلنا
التقطيع او كون اعتمادات غير مدركة فعلمنا ان ثم مدركًا غيرها بخلاف ما يدرك عند الكريه فان الكريه مدرك وصرف
الادراك اليه وصرف التألم الى حصول النفرة عنه فافترقا قال لو لم يكن المدرك عند الكريه معنى زايد على
المدرك لكان احدنا متألمًا لامر خارج عنه وهو المدرك فيلزم ان يكون قادرًا بقدرة توجد في غيره والمعلوم
خلافه قلنا اذا كان تألمه بالنفرة عن ذلك المدرك وهي حالة في ذلك المتألم كما يتألم عن الحر والبرد بهما

مسئلة قوله ابو هاشم ولا يحتاج الالم الى الوهاء يعني الالم الحاصل

عند التفريق الزايد على الادراك لا يحتاج في وجوده الى الوهاء وهو التفريق لاجزاء الحيوة وقال ابو علي بل يحتاج
الى التفريق واعلم ان خلاف الشيخين انما هو في الالم من جهة الله هل يصح من دون تفريق ام لا فابو هاشم قال يصح
ان يوجده الله مبتدا ومنعه ابو علي من دون تفريق وان لم يجعل التفريق سببًا له اذ لا يجوز في فعل الله المسبب
عنده وانما حاجته الى التفريق كحاجة الصوت الى الحركة واما الالام التي تحصل من جهتنا فلا خلاف بينهما انها لا
تحصل الا عن تفريق **قوله قلنا** يعني في الرد على ابي علي حكمه مقصور على محله يعني ادراكه لمحل الحيوة فيه
مقصور على المحل فلا يحتاج الى غيره يعني الى غير المحل كالكون فانه لما كان حكمه مقصورًا على محله وهو حصول
محله في جهة لم يحتج الا الى المحل **قوله** ولان المتفرس والمصدع يجد ان الالم ولا تفريق هذا دليل ابي هاشم
ان المتفرس وهو الذي تصيبه الم النقرس وهو وجع شديد يكون في الساقين والقدمين والمصدع
الذي يصيبه الصداع في راسه شديد الالم ومما يجد ان الالم البليغ من دون تفريق في تلك البنية
اذ لو كان عن تفريق لكان تفريقًا عظيمًا على قدر الالم والمعلوم خلافه اذ لا يعلم هناك تفريق قال ابو علي انا نجد
الالم يحصل بحصول الوهاء وينتفي عند انتفائه قلنا هذا اعتماد على مجرد الوجود في الالم الذي يحصل من جهتنا
فاما ما كان من جهة الله فلا طريق الى اختيارها لانه يوجد اختراعًا **مسئلة قوله ابو هاشم وقاضي القضاة**
يصح وجود جنس الالم في الجماد يعني مع بقاء حاله في الجمادية وقال ابو علي **لا** يعني لا يصح وجوده فيه
اعلم انه لا خلاف بين المشايخ انه لا يصح وجود الالم في غير محل لانه يودي الى خروجه عما هو عليه في ذاته وهو كونه
يدرك بمحل الحيوة فيه اذ هو اخص اوصافه فلو وجد لا في محل لم يصح ادراكه راسًا وانما خلافهم في محله هل من شرطه
ان يكون فيه حيوة ام لا فقال ابو رشيد لا يشترط بل متى حصل التفريق ولده مطلقًا وهو اخير قولي ابي هاشم والقاضي
لكن اذا وجد في الجماد لم يسم المًا لعدم النفرة عنه لانها شرط التسمية وقال ابو علي وقديم قولي ابي هاشم يشترط

وهو قول ابي القسم البلخي قال بن متويه ما معناه واذا جوزنا وجوده في الجماد فان الله لا يوجده فيه اذ لا فايده

فيكون عبثاً كايجاد القنافذ الجواهر قال المولف لا طريق الى القطع بان الله لا يوجده فيه ولا الى كونه عبثاً لجواز ان

يكون فيه لطفاً لبعض المكلفين **قوله قلنا** يعني في الرد على ابي علي وابي القسم لا مانع يعني انا نعلم انه لا

مانع وجوده في الجماد من جهة لله اذ لا يحتاج الا الى المحل يعني اذا وجد من جهة الله تعالى لوجوده منه ابتدا فاما من

جهتنا فلا يصح في الجماد لانه لا يصح منا الا متولداً عن التفريق لبنيه الحيوه بشرط انتفا الصحه وهي تاليف مخصوص يختص

محل الحيوه فلا يصح منا وجوده في غيره وذلك معلوم ضروره كعلمنا بتعذر الاختراع لانا نعلم ضروره تعذر

ايجاد نا الالم في الغير اختراعاً من دون سبب ولا يوجب الالم المحل حالة ولا حكماً قال ابو علي لو صح وجوده في الجماد من الله تعالى

لصح منا متولداً عن التفريق **قلنا** من شرط توليده له انتفى صحة ذلك المحل والدليل على كونه شرطاً ما علمناه من انه لا

يحصل عند تفريق الظفر غير المتصل باللحم ونجده عند تفريق محل الحيوه على طريقه واحده وليس عادياً والاجاز تقطيع الحي

في حاله ولا يجد المًا **مسئلة قوله ابو هاشم ويصح ان يكون الالم غير اللذه والعكس**

يعني ويصح ان يكون اللذه غير الالم وانما يكون ذلك بمقارنته الشهوه والنفره يعني حيث قارن وجود المعنى

المتولد عن التفريق شهوه فهو لذه كحك الجرب وان قارنت نفرة سمي المًا وهو معنى قال ابو القسم لا يصح يعني

لا يصح ان يكون الالم عين اللذه ولا العكس بل هما جنسان مختلفان **قوله عدلنا** يعني في الرد على ابي القسم

ان المعلوم ضروره ان المحموم يلتذ بالبرد ويتالم غير المبرود والبرد شي واحد يتلذذ به شخص ويتالم اخر

اخر فالذي وقع به التالم عين ما وقع به التلذذ فيصح مثله في المعنا المتولد **قوله** وكذلك الحكه يلتذ

بها الجرب ويتالم بها الصحيح وهي جنس واحد **قوله** واذ يدركهما الباري تعالى يعني يدرك الالم واللذه

ولا يتالم ولا يلتذ لعدم الشهوه والنفره يعني في حقه تعالى لاستحالتهما عليه كما مر والتمييز بين الالم واللذه انما

يحصل بالتالم والالتذاذ وهو متعذر في حقه تعالى فاذا صح منه ادراكهما من دون تمييز بينهما كشف لنا عن كونهما

شيا واحداً وقال ابو القسم هو ينفصل بالادراك كما ينفصل بين الحر والبرد قلنا الفصل بينهما انما يحصل بالشهوه

والنفره وانما استحال ان يكون منا لما ملتذاً بشي واحد لاستحاله تعلق الشهوه والنفره بشي واحد فاما من ادرك

الخل فتصدعت لسانه وتالم به مع شهوته لحموضته فلم يتالم بعين ما اشتهاه وانما تالم بالتفريق المتولد عن الخل لما

فيه من الاجزا النارية والتذ بالحموضه وكذلك الدعدعه فيها اجزا نقترن بها الشهوه واجزا نقترن بها النفره

ونعلم احدنا المغيره لا من طريق الادراك وفي نفسه بالادراك والالم ينفا ولا يختلف اذ ينتفي من وجود ضد

ولا ما يجري مجراه **مسئلة قوله القاضي** ويصح التفريق ولا تالم ولا لذه وقال ابو علي لا

بد من الالم مع كثيره يعني مع كثير التفريق قال المولف والقاضي بنا على ان التالم والتلذذ انما يكون بمقارنة النفره

والشهوه للمعنى المتولد عن التفريق فاذا لم يوجد هما الله عنده لم يحصل تالم ولا تلذذ وان تفرقت بنيه الحيوه

الذي يظهر انهما ايجاد نا وانما هي في الالم على هذه الصفه فتحقق

والو على نا

الرطوبة واليبوسة

وابو علي بنا على اصله وهو ان الالم واللذة جنسان مختلفان بل الالم لما هو عليه في ذاته وكذلك اللذة وقد دللنا
على كونهما جنسا واحدا فبطل ما ذكره قوله قلنا يعني في الرد عليه الاعتبار بالشهوة والنفرة يعني في الالم
واللذة كما تقدم مسئلة قوله ابو هاشم وجنس مقدور لنا يعني المتولد
عن التفريق وجنس الذي يخترعه الله فينا يصح منا ايجاده وقال ابو علي انه يعني لا يصح منا وانما هي مقدورة لله تعالى
بخلاف الالم عنده فانه مقدور لنا اذ هما جنسان مختلفان عنده كما تقدم قوله قلنا يعني في الرد ان
المعلوم ضرورة حصولها بالحك يعني انا نجد اللذة عند حكه للجرب وانها متولدة عن الحك وهي مقدورة
لنا وفاعل السبب فاعل المسبب وليس بمجرى العادة والالم مثله في الالم لعدم الفرق والمعلوم انه انما يحصل
بحسب الجرب يقل بقلته ويكثر بكثرته وثبت عند ثباته والعكس وهو بناء منه على انهما جنسان وقدم ابطاله
قال المولى والاولى ان يقال انما يتفقان على قصودنا ودواعينا كسائر افعالنا مسئلة وقول ابي القسم
ولا يفعل تعالى الما يدفع به ضررا يعنون انه لا يجوز ان ينزل الله بنا الما ليدفع به عنا مضرة ولو كان فيه لطف
يعني لا يجوز ان يقصد بفعله دفع المضرة وحصول اللطف بل لمجرد اللطف فقط او جبه محسن الالم لمكانه
وقال ابو القسم يصح يعني يصح ان ينزل الله الالم باحدنا لدفع المضرة عنه حيث فيه لطف له او لغيره
قوله قلنا يعني في الرد عليه يمكنه دفع الضرر من دونه يعني لانه تعالى قادر على دفع المضرة من دون الم
فلا يحسن منه فعله الا مع العوض تبعا للطف يعني يكون العوض تابع للطف الذي يحصل بالالم ولا يجوز
لمجرد العوض ولا لمجرد اللطف لما تقدم من العبث او الظلم ولامكان الابتداء بالعوض

باب الرطوبة واليبوسة الرطوبة هي المعنى الموجب لانغمار المحل

واليبوسة المعنى الموجب لتبول المحل وهذان الحكمان هما الدالان على ثبوت الرطوبة معنيين لانا اذا علمنا ان
في الاجسام ما يندفع عند الغمز عليه وليس برقيق وفيها ما ليس كذلك فلا بد من فارق وليس الا وجود
معنى كما تقدم في الكائنية واحترزنا بالرقيق عن اجزاء الهوى ولان الاعتماد السفل قد يلزم ويبقى فلا بد
من مؤثر في بقائه وليس الا الرطوبة كما سياتي في الاعتماد ولان التاليف قد يصعب تفكيكه والعكس فلا بد
امر وليس حصول رطوبة في احد محليه ويبوسة في الاخر مسئلة قوله احد قولي ابي علي
لا يدركان يعني الرطوبة واليبوسة وقال ابو القسم واحد قولي ابي علي يدركان لمسا يعني انا اذا اعتمدنا على
الجسم ادركنا رطوبة ويبوسة وكان يقول ايضا تدركان رؤية ثم رجع الى قول ابي هاشم قوله قلنا
يعني في الرد عليهما اذن لادركناهما من دون اختبار يعني لو كانا مدركين كما زعم المخالف لصح ان ندركهما
بغير تحريك محلهما والمعلوم لنا لا نعرفهما الا بعد اختبار محلهما بالغمز كالحرارة يعني كما ندرك الحرارة من دون غمز محلها
ولو كانا مدركين في انفسهما لم يحتج الى اختبار محلهما كما لا يحتاج اليه في ادراك الحرارة بل يكفي مجرد المماسة لمحلها قال ابن متويه

لان ما يدرك بطريق واحد لا يختلف شرطه قال المولى لانه لو اختلف لادى الى عدم الثقة بالمدركات وان يدرك ايضاً ماله
يدركه مع وجوده وصحة الحاسة لعدم شرط المخالف لشرط المدرك ولانه لو صح ادراكهما لفصلنا بين كثير الرطوبات وقليلها
كالفصل في كثير الحرارة والبرودة ولفصلنا بين رطوبة الخل وغيرها فان قيل انه يلتبس كما تلتبس الحمرة بالسواد والزجاج
باللمس قلنا من التبس عليه الحمرة بالسواد فلم يختلف فيعضها بالعمر كما تقدم وبعضها بالنار كالحديد والفلزات ونحوها
وفي الخشب باتخاذ النخاخ والشي كالمودج والنقل وفي الحجارة بالنقل والالتراق وكذلك ما اشبهها قال ابن
متويه والعلة التي تلين الحديد والفضة والذهب والنحاس ونحوها لاجلها هي ان النار تتصاعد باجزائها ومعها
اجزاء ذلك المحل اليابسة وتبقى الرطوبة فيلين المحل فيمكن مده فاذا اصفر اجزاء الهوى عاد يابساً قال المولى ولا يبعد ان
عود الاجزاء اليابسة بصفو الهوى باجرا العادة من الله تعالى وضم اليها اجزا يابسة غير الاولى وهو اقرب ما يعلل
ذلك ويحتمل انها من اجزاء الهوى قال ابن متويه وكذلك جمود الجليد لما فيه من اجزاء يبوسات فاذا ذهب بقي انما
وكذلك كل ما يذوب بالنار واما ما ينعقد بالنار كالبيض فلما فيه من اللزوجة فاذا امسه النار تشبثت
به اجزاؤها اللزوجة فانعقد ولم يحصل لزوجة فيما يذوب بالنار فافترقا والرطوبة جنس واحد لا تركها
فيما هي عليه في ان انها مضادة لليبوسة وهي مما يختص بالقدم تعالى غير متولد اذ لا يعقل لها سبب يوجبها
مسئلة قوله البهشمية والرطوبة مضمنة لاعتماد سفلي اي لا يصح وجود الرطوبة الا ويصحبها اعتماد سفلي
قوله واليبوسة لعلوي اي ولا يصح وجود اليبوسة الا ويصحبها اعتماد علوي كما لا يوجد تحيز الا ويصحبه كون
وهذا معنى التضمين وانما حكمنا بتضمينها للاعتمادين لاستمرار ذلك على طريقة واحدة يعني فلا يوجد رطباً الا
وفيه ما يوجب هويه مع عدم القرار والعلاقة ولا نجد يابساً كالنار والدخان الا ويجب تصاعده حيث لا
مانع فعرفنا كون الرطوبة واليبوسة مضمنان هذا كلام البهشمية وقال بعض المتكلمين يجوز ان استمرار ذلك لمجرد العادة
اذ لا دليل على تضمنها الا مجرد وجودهما معهما والاعتماد على مجرد الوجود لا يصح قال المولى ابو رشيد وقد اجاب بعض اصحابنا
على هذا السؤال بجواب غير مخلص والاولى ان يجاب بان التضاد انما يحصل بحسبها قلة وكثرة وثبوتاً وانتفا وبذلك يعلم تاثير
المؤثرات فلو لم يحكم بتاثيرها لزم مثله في العلل **فرع** يعني على القول بتضمنها للاعتمادين قال ابو هاشم
ولا يصح ان يلزم الجوهر مع جزء من الرطوبة الا جزء من الاعتماد يعني ولا يجوز ان يلزمه اكثر من ذلك وقاله
القاضي عبد الجبار وغيره بل يجوز ان يكون مع الرطوبة الواحدة في الجزء الواحد اكثر من اعتماد ولحدادماصح
واحد صح اكثر يعني ما صح ان يوجد في المحل اعتماد او واحد صح ان يوجد فيه اكثر وهو التحيز فيصح ان يكون في الجوهر الواحد
اعتمادات كثيرة ولو الى قدر ثقل الجبل وانما لم يحصل للعادة ولانه مستحيل في نفسه **مسئلة قوله البصرية**
ومما يبقا يعني الرطوبة واليبوسة اذ الظاهر استمرارها يعني في المحل الذي قد علم حصولها فيه ولا وجه يوجب تجددهما
وقد ابطلنا قول من قال الباقي يبقا ببقاء فلزم تقاسمهما كما تقدم في الالوان **قوله البصرية** ومما غير مفقود يبين لنا

بيد ركها اللامع لاجل البعد ولا يسمع القريب وبين النفس على بلغس يويده قال ابن متويه وحق الكلام ان الاجسام حاصل

خلافًا لابي القسم فانه زعم انهما مقدوران لنا على مثل طريقته في الالوان **قوله لنا** تعذرهما علينا يعني تعذر الرطوبة واليبوسة علينا على طريقة واحدة يعني لا تختلف وانا لو اردنا ايجاد رطوبة فينا او في غيرنا لتعذر منا والعلم بذلك ضروري كعلمنا تعذر الاجسام منا وخلافهم وحجته ما تقدم **باب الاكوان الكون في اللغة الثبوت سواء كان بعد** انتفا او لا ومنه كان الله ولا شي اي ثبت وفي الاصطلاح له معنيان فالفلاسفة قالوا يستعمل في الصلاح ولهذا يسمون هذا العالم الكون والفساد لما كان يصلح مرة ويفسد اخرى ومعنى صلاحه ثبوت تركيبه على وفق الغرض والداعي و الفساد خروجه عن ذلك التركيب وقال المتكلمون يستعمل مفردًا او مضافا فالمضاف قولهم قد علمنا كون المتحيز في جهة و يريدون بحصوله فيها الكائنية واما المفرد فهو كقولهم الجوهر مختص بالكون او يوجد لذلك واختلفوا في مسماه فابو الحسين ومن وافقه ان المراد به الصفة التي المتحيز عليها وهي الحصول في الجهة وعند البصرية ان الكون اسم لمعنى موجب للحصول في الجهة وذلك المعنى يتنوع الى حركة وسكون واجتماع وافتراق وكون مطلق فالحركة هي المعنى الموجب حصول المتحيز في جهة عقيب كونه في جهة اخرى بلا فصل بحيث لو عدم الجوهر في ثاني وجوده ثم وجد في ثالثه في جهة اخرى مجاذيه لكان والسكون المعنى الموجب لبث المتحيز في جهته وقتين فصاعدا او ما وجب عقيب مثله في محله كتسكين الساكن و الافتراق هما المعنيان الموجبان لحصول المتحيزات في جهتين متباينتين والاعتماد عكسه والمطلق هو المعنى الموجب كون الجوهر الفرد في جهة عند ابتدا احدوثه ولا شي من الاكوان الا ويصح من الله تعالى ايجاده الا ما تعلقت به قدرتنا فمقدورات الحيوانات لاستحالة مقدور لقادرين والكون المطلق لافتقاره الى جوهر واحد وايجاد جوهر واحد قبل جميع المخلوقات ممنوع لعدم الغرض والحكمة تمنع مما لا غرض فيه قال المولى الا ان يقدر فيه لطف لمن يخلق من بعده من المكلفين جاز وان كان بعيدا يعني حصول اللطف مع تقدمه **مسئلة قوله الطريق الى ثبوتها يعني الاكوان تجدد الكائنية** يعني تبدلها على الجسم حيث تحرك ثم تسكن والعكس وتجتمع ثم تفترق والعكس وتجددها على الجسم معلوم ضرورة لا يمكن لاحد انكاره **قوله مع جواز** ان لا يتجدد يعني انا نعلم ان تجددها على الجسم مع الجواز لا مع الوجوب وذلك ضروري اذ الجسم لو احترك الاولى نعلم ضرورة انه كان يبقا ساكنا وان حركته ليست واجبة لذاته والعكس فلما رايناه سكن علمنا انه كان يجوز ان يبقا متحركا ولا يستحيل عليه ذلك كما نعلم ضرورة جواز سكون كل متحرك وحركة كل ساكن وكذلك الاجتماع والافتراق ولا يحتاج هذا الحكم الى دلالة وانما قال الطريق الى ثبوتها لما كانت لا تعلم المعاني ضرورة فلم يكن طريقها الا الدلالة وهذا الدليل اقوى ما ذكر وقد تقدم في الاصل الثاني من حدوث العالم **قوله والحالة واحدة** اي وحالة الجسم التي علمنا لاجلها صحة تبدل الكائنية عليه واحدة وهي التحيز لم تتغير عنه عند خروجه من كائنيته الى اخرى فعلمنا ان تبدل الكائنية ليس لاجل تلك الحالة المستمرة ولا لحالة يحدث له وخرج عن الاولى لاستحالة بقائه عليها ولا لزم ان لا يثبت معها المصحح للكائنية الاولى وهو التحيز لاستحالة اجتماع المصحح والمحيل لشي واحد **قوله** والشرط واحد يعني شرط ثبوت الكائنية الاولى للجسم واحد وهو وجود ذلك المتحيز اذ لو لم يوجد لم يثبت كائنا

[illegible]

في جهة ابداً اذ لا يعقل كاينية في المعدوم فاذا علمنا الحال بشرط مع الكاينية الاولى والثانية وقطعنا بانه ليس لتغيرهما الا استمرارهما فاذا علمنا ضرورة تجدد الكاينية على الجسم وانها تجددت مع الجواز فلا بد من امر يعني فلا بد من مؤثر في تجدد الكائنية لانا نعلم ان كل ما حدث مع جواز ان لا يحدث انه لا بد له من امر اثر في حدوثه والا لم يكن بان يتجدد اولى من ان لا يتجدد وذلك ايضاً معلوم ضرورة وان افتقر الى مراجعة النفس واذا نامل وفي الضروريات ما هو كذلك وقد قال السيد مانكديم وغيره ليس لمن نبه على ذلك ان يطالب بلم فان اراد ان يعلم فلينظر قال المولى ولم يرد وان ينظر في دليل وانما اراد وانه يرجع الى نفسه هل معها العلم الضروري بذلك ام لا فاذا راجعها وجدها عالمة بانه لا بد لما حدث مع الجواز من مؤثر ضرورة والا لم يكن التجدد اولى قال المولى وذلك موجود من النفس حتى مع الاطفال **قوله** وليس الا المعنى لما مر وليس ذلك المؤثر في الكائنيات المتجددة على الجسم الا المعنى لما مر في الاصل الاول من دليل حدوث العالم ونعيد شطراً منه فنقول ذلك الامر المؤثر فيها لا يخلو اما ان يكون ثبوتياً ام لا والاول اما ان يكون هو الجسم اولى والاول باطل اذ كان موجوداً قبل تجددها والثاني اما ان يرجع الى الجسم اولى والاول اما واجباً او جائزاً والواجب اما ذاتياً اولى وكلاهما موجب مستمر كالجسم والخارج عن الجسم اما ذاتاً او صفة والذات اما حالة فيه اولى والاول العلة والثاني اما ان يحل في غيره او لا والاول العلة الموجودة في غيره والثاني اما مختاراً اولى الثاني لعلة الموجودة لا في محل والاول الفاعل وان لم يكن ثبوتياً فاما عدم جسم اولى الثاني اما زوال الضد او لا وهو والذات فتلك الذات اما فاعل او علة وهل زال عنه او عن غيره والاقسام كلها باطلة سوى ان المؤثر في الكائنية علة وبطلان الاقسام واضح لا شبهة فيه لما تقدم وانما يشتبه الحال فيما يحتمل كالفاعل وعدم احد المعنيين وبطلان ذلك ظاهر فثبت ان المؤثر فيها ليس الا وجود معنى اوجبها وهو الكون

مسئلة قوله البهشمية ويوجب حالاً يعني اذ اثبت الاكوان فالكون يوجب حالاً لمحله وهي كونه حاصلاً في الجهة عند البهشمية قالوا ولا عرض يوجب لمحله صفة سواه يعني سوى الكون وبقية الاعراض اما مدركة فلا توجب لما تقدم واما غير مدركة فهي اما ان توجب للجملة صفة كالمعاني المترتبة على الحيوة واما ان توجب حكماً للمحل كالتاليف والاعتماد **قال** الاكثر لا يعني لا يوجب الكون صفة لمحله وانما يدرك الكون كاللون **قوله للنا** يعني في الرد عليهم انا نفصل بين كون الجوهر في جهة دون جهة اخرى ضرورة فالفصل اما ان يرجع به الى حدوث المعنى الموجود في الجسم وهو الكون فليس بمرئي يعني كما يزعم الخصم كما سيأتي **قوله** او الى حدوث الجسم يعني ويكون الفصل راجعاً الى حدوث الجسم فقد كان موجوداً يعني قبل مصيره في الجهة الاخرى وذلك ضروري فلم يبق الا ان يرجع بالفصل بين ان يكون الجسم في جهة دون جهة اخرى راجع الى تجدد الصفة يعني انا اذا شاهدناه في جهة بعد ان كان في جهة اخرى فليس المرجع به الا انه صار على صفة لم يكن عليها في الجهة الاولى ولا مؤثر في تلك الصفة الا المعنى لما مر فثبت انه يوجب لمحله حالاً فان قيل الفصل يرجع

فحصل مما ذكر في جواز إحداث قول ثالث أن مقال الإمام إذا كان القولان أو الأقوال في
مسئلة ثم جاء قول آخر فالظاهر جوازه وما قيل من أنه يكون خلاف الإجماع فمبني
على أنه إذا قال أهل الحل والعقد في هذه المسئلة قولين كان اقتصارهم عليهما
متضمنا إجماعا على منع قول ثالث وهذا ممنوع غاية الأمر أنهم سكتوا عنه والسكوت عن النفي
لا يكون قولا بمنعه كما أشار إليه المصنف في الكلام حيث كان القولان أو الأقوال في
مسئلتين فصاعدا فهنا ما وجه اتفاق العلماء على جواز إحداث قول آخر فيه دون ما تقدم
مع أن ما يشعر مانعا فيهما إذا كان القولان في مسئلتين فإنه إذا قال مثلا بعض
من مجتهدي العصر الأول بصحة بيع الغائب وجواز قتل المسلم بالذمي والبعض الآخر منهم با
لمنع فيهما كان مانعا للتفصيل وهو القول بصحة بيع الغائب وعدم جواز قتل المسلم بالذمي
إذ لم يقل أحد منهم على فرض أن السكوت عن الشيء قول بمنعه نعم لا مانع عن وجود الخلاف في حادثة إذا
كان القولان في مسئلتين بخلاف ما إذا كان في مسئلة فافترق قولهم في الاحتجاج في عصر
للمجتهد مطلقا أن اختلاف أهل العصر الأول على قولين دليل على أن المسئلة اجتهادية
تعالى بهذا استخراج في عصر تحليل النزاع إذ الغرض أن الاقتصار على قولين متضمن جعل المسئلة
نعم لا اسم الاحتجاج للجواز إلا منع البعض لا يجدي كون الاختلاف دليلا على أن
المسئلة اجتهادية

فحاصل ما ذكرتم جواز اخذان قول مالك ان يوالاما اذا كانت القولان او الاقوال
في مسئلة فالقول اخ [illegible]

الاكوان

٦

الى زوال الحاله كان عليها في الاولى قلنا هذا الاقرار بانه يوجب لمحله حالة سلمنا لزم مثله في الاولى لان الجسم لم يتغير فيهما قالوا لو اوجب حالة لم يخل العلم بها مما يتعلق بنفس الجوهر او بالصفه على انفرادها وكلا باطل قلنا يتعلق بالجوهر على تلك الصفه كما تقدم فنزكم هذا القسم وكذلك سائر الاحوال **مسئله** وقوله على وابو هاشم

وانما تعلم يعني الاكوان دلاله لا ضروره وتلك الدلاله ما تقدم من ان الحصول في الجهه صفه لا بد لها من موثر وهو الكون وقال القاضي عبد الجبار العلم بجملته يعني بجملة الكون وهو انا نعلم انه حصل فيه امر ضروره يعني لانا اذا علمنا احتراك الجسم بعد ان كان ساكنا او العكس فانا نعلم ضروره انه حصل فيه امر لم يكن ثابتا من قبل **قوله لا التفصيل** يعني لا العلم بتفصيل ذلك فليس بضروري وهو كونه ذاتا او جبت له حصوله في الجهه فلذلك انما يعلم دلاله والقاضي بنا هذا على ان الجملي متعلق بالتفصيل في نفس الامر وابو هاشم على انه غير متعلق قبل التفصيل قلت وهو قوي يعني قول القاضي لانه مبني على ان الجملي متعلق وهو الصحيح لما سياتي في الاعتقادات قيل كيف يصح قول ابي علي على انها تعلم دلاله مع كونها مدركه عنده قلنا له قولان احدهما انها مدركه ومعلومه ضروره والاخير انها غير مدركه وتعلم دلاله وهذه المسئله مبنيه على قوله الاخير حكا ذلك عنه الحاكم في شرح العيون فكلامهم بنا على اصله **مسئله ابو هاشم والاكوان لا ترى يعني على انفرادها** كما يرى اللون فاما رويتنا الجسم محركا او ساكنا فالادراك متعلق بالجسم على الحال وهو كونه متحيزا في تلك الجهه وانما عقب هذه المسئله بما قبلها لان من ادعى الضروره بمعرفة الاكوان قال انها مدركه وبناه عليه واختلف المثبتون للاكوان فقال ابو هاشم ومن تابعه انها غير مدركه وخالفه ابو علي يعني في قديم قوليه وابو القسم البلخي وزعما ان الكون يدرك مع الجسم وقد رجع ابو علي وبعي الاحتجاج على ابي القسم **قوله قلنا** يعني في الرد عليه لو كانت الاكوان مدركه مع تضادها لم يلتبس كاينيه باخرى لان الكون يدرك على اخص وصافه وصفه كل كون في جهه معاكسه لصفه الكون الذي في غيرها والا ارتفع التضاد كالالوان والمعلوم انه قد يلتبس الكون بالكون مع تغاير الجهه وقد بين ذلك بقوله اذن لفصل النايم في السفينه اذا انتبه بين حالتها يعني لو كانت مدركه لفصل بين حالها قبل الانتباه وبعده فيعلم بعد الانتباه انها قد انتقلت من الجهه التي كانت فيها عند ابتدا نومه كما يفرق بين حالتها اذا صارت سودا بعد ان كانت بيضا والمعلوم عدم الفرق وقد يلتبس سكونها بتحركها وذلك بان تصلح الريح فيشتد سيرها ويظن ساكنها انها ساكنه قال ابو القسم البلخي انا نفرق بين المتحرك والساكن بالادراك كما نفصل بين الاسود والابيض وليس ذلك الفصل الا لان الكون يدرك مع محله قال المولف وقد اختلف جواب الشيوخ عن ذلك فقال القاضي لا يلزمنا الجواب عنه ولا يوثر في صحة ما قدمناه من انها غير مدركه وقال ابو هاشم في العسكريات الفصل راجع الى انا نجد الجهه التي كان فيها فارغه بعد ان كان شاغلا لها ونحن المولف وقال في الجامع ان الجسم اذا اخترك انعرج الشعاع لان شعاع الرأي كان منفصلا على حداه ستوى الى ذلك الجسم فاذا احترك

الغرض الشعاع بعد او بسره الى جهته التى انتقل اليها فوجه الفصل راجع الى اضطراب الشعاع **قوله و لا** يلمس الكون يعني لا يدرك بحاسة اللمس خلاف قديم قولي ابي علي وابي القسم كما تقدم في الروية **قوله لنا** يعني في الرد عليهما مامر يعني في ابطال ادراكه رويه قالا انا نفصل بين الساكن والمتحرك باللمس والجواب ما تقدم

مسئلة قوله ابو علي وابو هاشم والكون هو الحركة والسكون يعني والاجتماع والافتراق والكون المطلق لا معنى اخر يلازمهما وقال ابو الهذيل وابو القسم البلخي بل معاير مما يعنيا غير الحركة والسكون وغير الاخر لكن ذلك المعنى لا يفارقها وكذلك سايرها **قوله لنا** يعني في الرد عليهما لو كان الكون جنسا غيرهما اذن للزم ان ينافيهما نافا صاحبه وقد تقدم يعني للزم ان ينافي ذلك المعنى ما نافا الحكمي وان ينافي الحركة ما نافا ذلك المعنى فيبقا الشي الواحد شيئين مختلفين وقد تقدم ان الشي الواحد لا ينافي شيئين مختلفين غير ضدين فان قيل انه يطرو امع الحركة كون ينافي الكون الذي صحب الحركة والعكس قلنا انا نعلم منافاة الحركة الثانية للكون المصاحب للحركة الاولى كما نعلم منافاة الحركة للحركة فان قاله هو غير مخالف للحركة فمرحبا بالوفاق احتج المخالف بان الجوهر عند ابتدا وجوده يكون كاينا غير متحرك ولا ساكن قلنا هو من جنسهما وانما اختلف عليه الاسم ولهذا لو استمر في جهته تلك وثبت سمي سكونا وان عدم في ثاني وجوده لم يسم حركة ولا سكونا لانه يوجب حصول الجسم في جهة كما يوجبان فكان من جنسهما قال ان الكون يلازم الجسم لا الحركة والسكون فيجب فيما لا يتغير ان يخالف ما لا يتغير وهو المطلوب قلنا المتغير الاسم دون المسمى لما قدمنا من ان الموجب واحد فان موجب الكون المقارن لحدوث الجوهر حاصل في الوقت الثاني لكن سمي سكونا

مسئلة قوله البهشمية والسكون معنى كالحركة يعنون انه معنى ثبوتي لا زوال الحركة بل ذات توجب كون المحل ساكنا كما ان الحركة ذات توجب كون المحل متحركا وقال ابو شمر بل هو زوال الحركة يعني ان السكون ليس بمعنى ثبوتي بل المرجع به الى نفي الحركة **قوله قلنا** يعني في الرد عليه حالة السكون تتجدد يعني الجسم كحالة الحركة فان كلا منهما يتجدد عليه علمه مع ان لا يتجدد فلابد من موثر وما دل على ثبوت الحركة دل على ثبوت السكون من غير فرق قال لو لو لانا فرضنا وجود الجسم في جهة فلا بد من كون يصححه فاذا استمر فيها فهو سكون لم يتقدمه حركة زالت ولا حجة لابي شمر سوى ان المعنى لا يقطع بثبوته حيث احتمل انه زوال امر وذلك باطل ما لم يحصل برهان كما في الضرب والعجز فانا انما رجعنا بهما الى زوال الحيوة والقدرة لانا قادرون على اذهابهما بتحريك البنية فلو كانا معنيين لقدرنا على ضدهما وهما الحيوة والقدرة لان من قدر على شي قدر على جنس ضده والمعلوم انا لا نقدر عليهما فافترقا

مسئلة قوله ابو هاشم والحركة من جنس السكون اي ليست مخالفة له بكل حال ولا مضادة له بكل حال بل قد يكون مثله كان ينتقل الجسم عن الجهة التي كان فيها ثم يعود متحركا فيه تلك الجهة

فان تلك الجهة

فان تلك الحركة مماثلة لسكونه الاول لاتحاد الجهة وقد يكون ضدا لها بحيث كانت في غير جهته وقال ابو علي وابو القسم لا يعني لا يصح ان تكون الحركة من جنس السكون بل هما ضدان ابدا **قوله قلنا** يعني في الرد عليهما المعلوم ان الجسم اذا انتقل ثم سكن فيها ولم ينبعد منها فهو ساكن بنفس ما به انتقل يعني اليها لما لم يحدث في الجسم غيره لكن يختلف عليه الاسم حين انتقل سمي حركة وحين استمر سمي سكونا اذ لا مانع يعني من اختلاف الاسم على الذات الواحدة بحسب اختلاف حاليها الا ترى ان الهلال يتغير الاسم عليه بزيادة النور فيه فيسمى قمرا وبدرا ولا يجوز ان يسمى هلالا وكذلك الانسان طفلا ثم ناشئا ثم شيخا ثم كهلا والذات واحدة وانما تغيرت اوصافه قالوا انا نفصل بين الحركة والسكون في الادراك كما نفصل بين السواد والبياض قلنا هما غير مدركين فالفصل راجع الى غيرهما كما تقدم قالوا الحركة لا تبقى بخلاف السكون قلنا الا يصح بقاؤها كما تقدم قالوا لو جاز في الحركة ان تصير سكونا لجاز في السكون ان يصير حركة قلنا يودي الى قلب جنسه لان السكون موجب حصوله في الجهة التي هو فيها والحركة توجب نقله عنها بخلاف الحركة فانها تصير سكونا فلا يلزم ذلك لانهما توجب كون الجوهر في جهة واحدة في الحالين **قوله** كالسكونين يعني بان يحدث في الساكن سكون اخر فانهما مثلان لاتحاد الجهة كذلك الحركة والسكون

مسئلة قوله البهشمية والحركة اسم الكون الذي ينتقل به الجسم الى المكان الثاني

يعني فلا يسمى حركة قبل مصيره فيه ولا الجسم متحركا قبل انتقاله اعلم ان الشيوخ اختلفوا امتى يسمى الكون حركة هل في الجهة التي انتقل اليها ام فيهما معا فهذا قول البهشمية وقال النظام وابو بشر انما الحركة في المكان الاول يعني انما تثبت فيه اذ ليست انتقالا الا عند ابتداء احدوثها لا في الثاني وقال ابن الراوندي بل هي اسم الكونين في المكانين يعني الاول والثاني اذ لا يتم انتقالا الا بمجموعهما والصحيح الاول **قوله قلنا** يعني في الرد على المخالف انما يسمى متحركا يعني الجسم او الجوهر عند مصيره الى الثاني يعني الى الحيز الثاني ومصيره اليه يعني الى الحيز الثاني بطل الاول يعني بطل الكون الاول فلا يسمى متحركا بامر قد بطل فتعين الثاني يعني فتعين من ان تسميته متحركا لاجل حصوله في الحيز الثاني فلا يسمى حركة الا عند ذلك وهو المطلوب وقال ابن المعتمر لا يسمى حركة لا في الاول ولا في الثاني ولكن الجسم متحركا من الاول الى الثاني فكانه ينفي المعين ويثبت الحركة صفة للجسم ووقت وجود الحركة هو وقت انتفا ضدها كما نقول في طرو السواد على البياض فلا يقال وجدت في المكان الاول ومع ضدها

مسئلة ابو هاشم والاكوان كلها تبقى يعني الخمسة وقال ابو القسم لا

يعني لا يبقى منها شي لان الباقي انما يبقى عنده ببقا والبقا لا يحلها وقال ابو الهذيل وابو علي لا تبقى الحركة ولا المباشر من السكون يريدان بالمباشر الموجود في محل القدرة مبتدا كان او متولدا وانما الذي يبقى من السكون المتعدي **قوله قلنا** يعني على صحة بقا الاكوان انها لو لم تبق لجاز اذا عدمت الحركة اذ لا يفعل السكون فاعل فيعري الجسم عن الكونين يعني عن الحركة والسكون وذلك محال فما ادى اليه كان محالا ولانا نعلم

ان الجسم لا يخلوا عن الكائنية الا بطرو ضدها على طريقه واحده فاقتضى بقا الاكوان كالالوان لان التضاد انما يكون بين المنافيات ولانا نعلم بقا الجبال الى اماكنها حتى يحصل ما يوجب نقلها قال ابو علي لو بقيت الحركة لكان محلها قاطعًا للمكان بعد المكان ابدًا ولكان في الابتدا الا ان ذلك الحكم يرجع الى جنسها قلنا متى تنقلب سكونا كما تقدم فصح بقاها كالسكون وما ذكره غير لازم لانها وان كانت باقية فوجها كون محلها كائنا في جهة قال ان الكون الذي كان حركة لا يوصف بانه حركة في حال بقائه ولو كان باقيا لوصف قلنا تغير التسمية لا الذات قال لو بقيت الحركة لصار المحل ساكنًا بالحركة وذلك محال قلنا بل ذلك صحيح لما تقدم **مسئلة قوله ابو هاشم** ومضادة الحركة والسكون باعتبار الجهات يعني بحسب تعدد الجهات ومعه الاكثر ممن قال ببقائها فكل كونين تغايرت جهتهما ضدان وكل ضدين اتحدت جهتهما مثلان وقال ابو علي بل انفسهما يعني بل التضاد بينهما يعتبر بانفسهما كالسواد والبياض وجعل السكونين في الجهتين مثلان والسكون والحركة ضدين وان اتحدت جهتهما **قوله قلنا** يعني في الرد عليه بنا على انهما جنسان يعني بنا على اصله انهما مختلفان وقد ابطلناه من قبل **قوله ابو هاشم** والسكون في جهة والحركة في جهة فيها مثلان يعني لاتحاد الجهة والسكونان يعني في جهتين ضدان اذ لا يجتمعان لانا نعلم استحالة كون المتحيز في جهتين في وقت واحد ولا وجه للاستحالة الا التضاد فاعتبر ابو هاشم في التضاد الدلالة وابو علي المشاهدة وقال ابو علي السناني لا تضاد في الاكوان بل متضاد ومختلف اذ لا وجه يوجب التضاد لنا ما مر فان قيل المحيل التحيز لانه يحيل كون الجوهر في جهتين كما يحيل كون المتحيز في جهة قلنا التحيز مصحح لشغل الجهة عند وجوده فيها ومحيل لما عدا ذلك ولان احد الكونين اذا طرا على الاخر نفاه من دون واسطة وهذه علامة التضاد والضد الحقيقي ما ينفي وما عداه ضد في الجنس كالكون في المكان العاشر مع الاول **مسئلة قوله ابو هاشم والقاضي عبد الجبار ومعهما ابو عبد الله** والكون لا يولد كونا اصلًا هذا ما استقر عليه مذهب ابي هاشم اخرًا وقال ابو علي وابو القسم بل الحركة تولد الحركة والسكون واختلفا في السكون فقال ابو علي لا يولد شيئا وقال ابو القسم يولد سكونا اخرا **قوله لنا** يعني على انه لا يولد كونا اصلًا يلزم فيمن رمى حجرًا ان لا تزال تولد الحركة حركة فلا يسكن يعني ذلك الحجر حتى يصك الفلك اذ لا موجب لتراجعه فان قيل فيلزمكم مثله لانكم تقولون انها متولدة عن الاعتماد قلنا قد اجاب الشيخ ابو هاشم بان في الحجر اعتمادين احدهما لازم والاخر مجتلب وهو الذي حصل من الرامي واللازم سفلي بكائي في بعض المجتلب ويولد القدر الذي يوايد ثم كذلك حتى تفرغ المجتلب فيهوي باللازم بعد ان وقف وقفة عند استوى اجزا اللازم واجزا المجتلب وقال القاضي بل الحجر يزحم اجزا الهوى حتى تتكاثف فتمنع النفوذ لان اللازم عنده لا تولد لضعف لان اللازم كالمجتلب في التوليد **مسئلة قوله القاضي ويولد الاكوان بشرط التفا** الصحيح يعني بذلك الكون التفريق لنا ليتوالينية وقال ابو هاشم بل الذي يولده الاعتماد والمولد للتفريق

يعني في الرد عليه المعلوم ضرورة ان الالم يقل بقلة الوها ويكثر بكثرته يعني يقل بقلته ويكثر بكثرته لا بكثرة الاعتماد
بيان ذلك انا اذا اعتمدنا على الجسم الرخو والصليب وجدنا الالم والتفريق في الرخو اكثر وليس كثرة الالم الا
لكثرة التفريق لقلته في الصليب قال ابو هاشم لو تولد الالم عن الكون لصح منا ان نبتديه في محل قدرتنا فيتولد
الالم فيه والمعلوم خلافه قلنا شرط انتفا الصحة ولم يحصل سلمنا فيلزم مثله في الاعتماد لانا نبتديه في محل القدرة
فان اشترط ذلك بطل ما ذكره **مسئلة قوله القاضي وقدم قولي ابي هاشم والكون يولد**
التاليف بشرط المجاورة يعني حصول المجاورة بين محليه لان الكونين في المحلين المتجاورين يولدان التاليف بين المحلين
وقيل التاليفين كل واحد منهما في المحلين وقال ابو هاشم بل يولده الاعتماد يعني الاعتماد المولد للاجتماع فيولد
الاعتماد كونا والتاليف عنده **قوله قلنا** يعني في الرد على ابي هاشم لو خلق الله جوهرين متجاورين تالفا ولا اعتماد
يعني فقد حصل التاليف من دون اعتماد غير موجود وانما الموجود المجاورة فقط فكانت هي المولدة للتاليف
فان قيل بل اوجد الله اعتمادا مع المجاورة وليس متولدا عنه قلنا اذن لجوزنا حصول المجاورة من دون تاليف
بين المتجاورين وذلك ممنوع ولانا نجد انا قد نضم متحيزا الى متحيز ساكن فيتولد التاليف من الكونين ولا اعتماد
الا في احد المتحيزين فكان متولدا عن الكونين ولانه يثبت بثبوت المجاورة وينتفي بانتفائها وليس هنا ما
تعليق الحكم به اولى فلا بد من تعلق بين المجاورة والتاليف اما تعلق تضمن او حاجة الاثر الى المؤثر
اول باطل لصحة وجود الكون ولا تاليف والثاني اما بسبب وعلة الاول باطل مثل الهوا لما تقدم فلم يبق الا
تعلق السبب بمسببه لتوقفه على شرط او حصول مانع ولم يرد بقوله بشرط المجاورة انها غير الكون وانما اراد الكون
يولد التاليف بشرط ان يكون ذلك الكون مجاورة فلا يعترض به فاذا لم يوجد التاليف والالم مع وجود سببه
فانما هو لفقد شرط التوليد فان قيل ان الكون المولد للتاليف قد ولده في غير محله فيما ثل الاعتماد قلنا
كل واحد من الكونين يولد جزءا من التاليف في محله وفي المحل الثاني اذ لو ولده معا لكان اثر بين
مؤثرين والتاليف لذاته لا يولد الا في محلين وكذلك اذا كثرت الاكوان المولدة للالم كل واحد منها يولد الما
لعدم اختصاص بعضها بالتوليد **مسئلة قوله والكون يصح في الجوهر يعني يصح**
وجوده في الجوهر الفرد عند الاكثر خلافا لبعضهم قيل هو ابو القسم وغيره فانهم زعموا انه لا يصح
وجوده في الجوهر الفرد حتى قال ابو القسم لو خلق جوهرا فقط لخلا عن الكون بناء على منع الحركة مع فقد المكان
المحيط كما تقدم يعني في الرد على المخالف لو احتاج يعني الكون في وجوده الى جزءين لصار نصف التاليف
يعني لان اخص احكام التاليف احتياجه الى جزءين فوجب فيما شاركه ان يماثله والحركة انما تحتاج الى المحل لا
الى المكان كاللون وكذا سائر الاعراض التي لا تحتاج الى المحل يصح وجودها في الجوهر لانها تحتاج الى امر زائد على المحل

كالجوع وما يترتب عليها **مسألة قوله ولا حركة طبيعية يعني عند اصحابنا**
خلافا للطبايعية قال المولف وهم الفلاسفة فانهم زعموا ان في الاجسام ما يتحرك بطبعه كهوي الثقيل سفلا
والنار علوا والكواكب السيارة تسير الى المشرق بطبعها والفلك الى المغرب وشبهوه بحركة نملة على رحى دايرة
قوله قلنا يعني في الرد عليهم الطبع غير معقول يعني الذي يسندون اليه هذه الحوادث لانه ان كان موجبا
فهو علة او صفة مقتضية وان كان مختارا فهو الفاعل ولا يعقل موثر ليس بموجب ولا مختار لما فيه من الخروج عن
القسمة الداير فاما هوي الثقيل وصعود النار فهو لما عن اعتمادهما اللذان اوجدهما الفاعل وكذلك
حركة النبات والكواكب بالفاعل **مسألة قوله البهشمية ولا حركة اسرع من حركة بعض**
لا يصح وصف احدهما بالسرعة ولا البطو وما نراها بطية هي حركات تخللها سكنات عند اصحابنا خلافا
لبعض المنجمين وحكي عن جعفر بن حرب فانهم زعموا ان في الحركات سريعة وبطية وذلك راجع الى ماهيتها **قوله قلنا**
يعني في الرد عليهم الحركة توجب الانتقال في وقت واحد يعني انا قد بينا ان الحركة معنى يوجب انتقال محله
في وقت واحد فلا يصح اختلافه يعني اختلاف ذلك الوقت في البطو والسرعة اذ هو اقل مقدار من الاوقات
والحركة انما تقطع بها في الوقت الواحد مكانا واحدا فقط ولا تاثير لقلتها ولا لكثرتها ولا انقلب جنسها فان
قيل ان قولكم هي حركات تخللها سكنات لا يستقيم لان الاعتماد المجتلب الذي غلب اللازم لا يبقى فاذا قدر
سكون الحجر المرمي به وقتين لم ينفذ بعد بل يهوي اذ لا يكون سكونا ما لم يلبث المتحيز وقتين فصاعدا في جهة
واحدة واذا لبث وقتين عدم الاعتماد المجتلب الموجب لانه فاعم عند سكونه فهوي وفي علمنا باندفاعه
دليل على ان الاعتمادات المجتلبة المجتلبة لا تخللها سكنات قال المولف الجواب والله الهادي ان الاعتمادات
انما تولد في ثاني وجودها كونا واعتمادا فالكون يوجد حال وجود الاعتماد ولا يفنا بفنايه في الوقت الثاني
لانه باق بخلاف الاعتماد المجتلب لم يزل الكون المقارن للاعتماد لما ولد الاعتماد ضده وهو الانتقال
الى الجهة التي تليه فلم يزل الاعتماد الا بعد ان وجب كون المتحيز في جهة واحدة وقتين وهما وقت وجوده
ووقت توليده لانه انما يولد في ثاني وقت وجود الاعتماد فصار الكون الذي يصحبه حاصلا في ثاني وقت
وجوده فلم يلبث به الجسم وقتين والا لزم اجتماع الضدين قال المولف ولا تخلص من ذلك الا بان
يوجد الاعتماد في الاول ويولد في الثاني ويوجد مسببه في الثالث لكن اصحابنا لا يقولون بذلك
مسألة قوله ابو هاشم ويسمى كونا في العدم يعني يجوز تسميته في حال عدمه
لا حركة وسكونا يعني ولا يجوز ان يسمى حركة ولا سكونا في حال عدمه وقال ابو علي بل ويجوز
تسميته حركة وبانه سكونا ايضا في حال عدمه كما يصح تسميته كونا رواه الحاكم منه وروا ابن متويه عنه انه يجوز تسميته

الكون حركة لا سكونا لانه يلزم بقاه وقال ابو القسم لا يسمى كونا يعني ولا حركة ولا سكونا ولعل ابي علي يبني على الحلم
الحركة والسكون نوعان مختلفان على شيه قولنا جوهر وسواد وبنا ابو القسم على نفي الذات في العدم وان
الكونية بالفاعل كالجوهرية وقد تقدم افساده **قوله لنا** يعني على صحة تسميته كونا لا حركة وسكونا
الحركة كون عقيب فاقتضى وجوده وذلك لا يتصور في العدم يعني لوجود عقيب لضد لانه ممتنع في حالة العدم فلا
يصح تسميته به وكذلك السكون موجب لبث المتحيز في جهة وقتين فصاعدا والايجاب من احكام الصفة
المقتضاه وهي مشروط بالوجود بخلاف تسميته كونا فلا يقتضي مثل ذلك فجاز تسميته به **مسئلة**
يصح تسكين الله الجسم الثقيل في الجو يعني بان يخترع الله فيه سكونا من دون قرار ولا دعامة وقال ابو القسم محال
يعني تسكين الثقيل من دون قرار ولا دعامة داخل في المقدور **قوله قلنا** يعني في الرد عليه لا شك ان المحل محتمل
يعني لوجود السكون فيه اذ لا تمانع الى المحل ولا مانع للقادر يعني من ايجاده فيه كتسكين احدنا يده يعني في
الجو فاذا صح منا صح منه اذ لا يحجر شيء فان قيل انما صح منا لاتصالها بنا وهو مستحيل في حقه قلنا اذن لصح
منا في النوم لحصول الاتصال فان احدنا اذا وضع حجرا في كفه سكنت فاذا ازال كفه هوى قلنا انما منع
من هويه حال وجود ثقله لاجل ثقله كما سياتي والله تعالى قادر على ايجاد السكون فيه حالا فحالا
مخترعا بلا واحدنا فلا يمكنه الاختراع في غير محل قدرته من دون مماسه فافترقا **مسئلة قوله**
تحريك الله جسما من غير جسم يجذبه او يدفعه وقال ابو القسم لا يعني لا يصح ذلك اذ الحركة عنده لا يصح مخترعة
بل متولدة يعني عن حركة اخرى كما تقدم وقيل لا يخلو الجسم عن الاعتماد والحركة تولد منه حكى هذا القول
الحاكم عن بعض المتاخرين قال لانه يستحيل انتقال الجسم عن المكان الاول الى العاشر في الوقت الثاني
وانما ينتقل الى الذي يليه لان من حق الاعتماد ان يولد في جهته وهي المكان الثاني قال المولى وهذا
القول مثل قول ابي القسم ان الحركة لا تصح من الله مبتداه وانما خالف في كونها تصح بجاذب او دافع
قوله لنا يعني في الرد على ابي القسم يصح في الابتدا فيصح بعده اي يصح ان يوجد الحركة مبتداه في
اول احوال التحريك فيصح بعد حال الابتدا ولا دليل على ما زعموا يعني من ان الحركة محتاجة في وجودها
الى سبب يولدها واثبات ما لا دليل عنه يفتح باب الجهالات ولان القادر انما يحتاج الى السبب اذا كان قادرا
بقدرة اذ هو كالتابع لها لاحتياجه الى استعمال محلها في الفعل وفي سببه والله تعالى قادر لذاته
ولان احدنا يقدر على الحركة ابتدا فكذا القديم **قالوا** المعلوم في الشاهد انه لا يحرك ما باين محل قدرته
الا بجاذب او دافع فاحتاجت **قلنا** ذلك الامر يرجع الى القدرة كما تقدم قال ابن متويه وفي قول
ابي القسم خطا عظيم حيث جعل القديم محتاج الى السبب ويلزمه ان لا تصح الكتابة من الله الا باله

مسئلة قوله ابو هاشم والقاضي ويصح منا تسكين ما لا نقدر على تحريكه

كالجبال وقال ابو القسم لا يعني لا يصح ذلك **قوله لنا** يعني في الرد عليه جعل السبب يعني سبب

التسكين وهو الاعتماد ولا مانع من توليده يعني للسكون اذ الجبل محتمل فوجب القطع بحصول المسبب اذ

لا تنافي بينه وبين السكون الذي فيه من قبل مما مثلان وكلام ابو القسم مبني على اصله وهو انه لا يصح اجتماع

المثلين في محل واحد وقد ابطلناه قال ابو هاشم وانما يسكن احدنا من الجبل ما يقدر على تحريكه وقال

قاضي القضاة وابن عياش وابن متويه المسامت لمحل الاعتماد الى تخوم الارض لاجل اتصالها بخلاف تحريك

البعض فهو يلزم منه التزايل والافتراق قال ابو القسم اذ لم يقدر على ان يوجد في الجبل حركة لم يوجد

فيه سكونا قلنا هو قادر على الاعتماد ومنع من توليد الحركة مانع وهو سكون الجبل اذ هو ضد بخلاف السكون

مسئلة قوله ابو هاشم يجوز كون حركة الجسم يمنة هي حركة يسرة مع اتحاد الجهة وقال ابو القسم يستحيل يعني تماثلها بنا على اصله ان اتحاد الجهة لا يوجب التماثل

قوله لنا يعني في الرد عليه الذهاب والاياب في طريق واحد اكوانها جنس واحد وهو المراد بيمنه

ويسره لانه لو تحرك الى جهة ميامنة ثم عاد الى جهة مياسرة في تلك الجهات باعيانها فان الاكوان ايابه متماثله

لاكوان ذهابه وقد قدمنا تماثل ما اتحد جهته **قوله ويجوز كون** الاجتماع عين الافتراق كما لو قدم جوهر

الى جوهر يعني يجوز ان يكون عين الافتراق هو عين الاجتماع لان الكون الذي في الجوهر غير المتنقل كان افتراقا

فلما انضم اليه الجوهر المنقول صار اجتماعا لما كان باقيا بعينه ولم يتجدد له صفة زائدة لا دليل عليها

مسئلة قوله هوي الثقيل الذي ازيل قراره متولد عن اعتماد فيه يعني عن اعتماد في

الثقيل لازم يولد هو به في كل وقت ما لم يمنع مانع والقرار مانع وكذا العلاقة فاذا ازيل القرار او

العلاقة ولد الحركة وجوبا وقال ابو القسم بل من ازالة قراره قال المولف بناء منه على نفي الاعتماد

قوله لنا يعني في الرد عليه اختلاف هويه باختلاف ثقله يعني انه هويه يختلف في القلة و

الكثرة بحسب ثقله فان ثقل هوي سريعا وان خف قل هويه فلولا انه متولد عنه لما استمر فيه كالحجر والريشة

وكان المولد له زوال القرار لم يختلف قال ان الهوي يثبت بثبات زوال القرار وينتفي بانتفائه

فوجب كونه المؤثر قلنا لكونه شرطا فقط في توليد الثقيل الحركة السفلية سلمناه فالنفي لا يؤثر في

امر ثبوتي وصار كالضرب يولد الالم بشرط زوال الصحة **مسئلة قوله ابو هاشم يجوز اجتماع**

حركتين او سكونين في مكان واحد وصورة الحركتين ان يحرك جوهرا الى جهة لا تمليه فكل منهما فعل

مستقل لاحالة مقدور لقادرين وكذلك اذا اعتمد عليه فقد فعلى سكونين وقال ابو القسم

لا يعني لا يصح اجتماع حركتين ولا سكونين في مكان واحد قال فلو حرك اثنان جوهرا الى جهة تليه

فالحمد لله

التاليف

فالمحرك واحد قال الحاكم انها بمنزلة فاعل واحد كما ان الجماعة من الجماعات شيء واحد والعشرة من العشرات امر واحد **قوله واحد** واحد اي فعل واحد **حركة** فاذا انفرد احدهما لم يوجب صفة بل مجموعهما قال وهذا ابنا على اصله من صحة مقدور لقادرين قال الحاكم والذي حمله على ذلك منعه لوجود الاثنين في المحل قال الحاكم ونحن نخالفه في الطرفين **قوله قلنا** يعني في الرد عليه بل اثنان وثنتان يعني بل المحرك اثنان والحركة ان ثنتان بنا على جواز اجتماع المثلين واستحالة مقدور لقادرين قال ابو القسم لو اوجد كل واحد منهما حرفا صار كلاما وان لم يكن احد منهما متكلما بل مجموعهما فصار الصادر منهما كلاما واحدا وهما متكلم واحد كذلك هاهنا قلنا لا نسلم تسميته كلاما ولا يسميان متكلما عند الاكثر وقيل يسمى كلاما وان صدرت حروفه من فاعلين ولا يسمى احدهما متكلما لما لم يصدر منه حرفين قال المولف ومع تسليم تسميته كلاما على بعده فلم يشترك الفاعلان في فعل واحد بل واحد منهما فعل مستقبل بخلاف الحركة الواحدة فانها صادرة من فاعلين عندهم **مسئلة قوله كل حركتين** يعني لما تقدم من ان تماثل الاكوان باتحاد الجهة كما تقدم وان اختلفا حسنا وقبحا وصورة ذلك لو حرك انسان جسما في ملكه وحرك غيره جسما في تلك الجهة متعديا فان الاكوان متماثلة عند البعض لاتحاد جهتها وان كانت حركة المالك حسنة وما فعل المتعدي قبيحة وقال ابو القسم بل مختلفان يعني الحسنة والقبيحة مختلفان وان اتحدت الجهة **قوله قلنا** يعني في الرد عليه دخول المغصوب قبيح ويحسن بالاذن يعني ان المعلوم ان دخول ملك الغير غصبا اكوان الداخل قبيحة فاذا كانت باذن فهي بعينها حسنة والاذن لا يقلب الحسن يعني بان يصير الحسن قبيحا والعكس وذلك معلوم ضرورة فاذا جاز اتصاف الشي الواحد تارة بالقبح وتارة بالحسن فاولى لشيئين لكنه بنا على اصله في التماثل كما تقدم **مسئلة قوله ابو علي في احد قوليه وابو هاشم والمفارقة هي الكونان مع** البعد يعني على وجه لا يكونان محلاهما مجاورة وليست امرا سواهما الا ما نعقل من الجسم عند الافتراق الا ما عقلناه من كل واحد لو لم الاخر فما كان فيه في حال انفراده لم يتغير عند وجود غيره لانه لو كان معنى سوى الكون لم يصح وجوده في كلا المحلين والا كان من جنس التاليف وقال ابو علي وابو القسم وابو الهذيل بل معنى سواهما يعني سوى الكونين كما ان التاليف سوى الاجتماع قالوا لان قد ثبت ان الاجتماع كونان في متحيزين متقاربين ولم يكن التاليف بين المتحيزين حاصلا قبل ذلك صحت في المفارقة مثل ذلك **قوله قلنا** يعني في الرد عليهما ولم يذكرا يا القسم في الشرح وهو في الاصل لا دليل عليها يعني على كون المفارقة معنى غير الكونين بخلاف التاليف فانه قد دل عليه دليل غير مجرد حصول الكونين وهو صعوبة التفكيك كما سياتي

التاليف وهو في اللغة الجمع بين متحيزين فصاعدا وربما استعمل في المواد مجازا

ومنه لو انفقت ما في الارض جميعا ما الفت بين قلوبهم وفي الاصطلاح المعنى الموجب صعوبة التفكيك عند
كما لشرط **مسئلة في قوله البصرية هو معنى غير الاجتماع يعني لا خلاف في حكم المجتمع** كما
سياتي واول من اثبته معنى زايدا ابو الهذيل وتابعه شيوخنا البصرية وقال ابو القسم وغيره لا يعني
ليس زايدا على الاجتماع **قوله لنا** الحال واحد يعني على اثبات معنى زايد انا نفرق بين ما يصعب
تفكيكه وما لا يعني وما لا يصعب تفكيكه والاجتماع حاصل فيهما يعني في الحالين على سوا
قوله والحال واحد يريد بها التحيز لان المصحح لصعوبة التفكيك **قوله** والشرط واحد يعني شرط
تصحيح التحيز لصعوبة التفكيك وهو المجاورة والمعنى انه لم يختلف الحال ولا الشرط في المتجاورات التي
صعب تفكيكها والتي لم يصعب فلا بد من موثر في الصعوبة غير الحالة والشرط لان الصعوبة حصلت
مع الجواز فلزم المعنى يعني فلزم اثبات معنى اوجب الصعوبة لما لم يصح ان يوثر فيها الجسم ولا
الفاعل ولا معنى معدوم لما مر في اثبات الاكوان فان قيل الموثر فيه المجاورة بشرط مقارنة الرطوبة
واليبوسة لمحل المجاورة كما شرطتم في التاليف واختار هذا الفقيه حميد في النقضات قال المولف
والصحيح ما اختاره الشيوخ من ان التاليف معنى والجواب عن هذا السوال ان صعوبة التفكيك حكم
لا ذات فلو كان موجبا عن المجاورة لانتفا بانتفايها لان المعلول لا يفارق العلة والمعلوم خلاف
ذلك الا ترى انا اذا نقلنا المتجاورين فقد صار فيهما من الاكوان ضد ما كان فيهما لاختلاف
الجهة ونحن نعلم بقا الصعوبة مع الانتقال فعلمنا ان المجاورة انما اوجبت معنى باق وهو الموجب
للصعوبة وان عدم المولد فوجب بقا الحكم الموجب عنه كبقا المعلول مع العلة علته فان قيل قد خلق
المجاورة التي عدمت مجاورة اخرى توجب صعوبة التفكيك كما اوجبتها الاولى قلنا صعوبة التفكيك
حكم مستمر غير متغير فلا يوثر في بقاه غير الموثر في ابتدايه ولا يصح ان يوثر فيه الرطوبة واليبوسة لانهما
ضدان متنافيان فلا يوجبان حكما واحدا وان اوجبه احدهما استغنى عن الاخر فان قيل ان
استدلالكم بالصعوبة يلزم منه ان لا يثبت التاليف حيث لا صعوبة وان حصلت المجاورة قلنا اذا
حصل السبب فلا مانع من توليده وقد حصل سببه التاليف وانما لم تحصل الصعوبة لعدم شرطها من
الرطوبة واليبوسة كما سياتي وليس التاليف علة الصعوبة على التحقيق وانما التاليف يمنع من التفكيك بشرط
الرطوبة واليبوسة لان العلة لا تقف على شرط منفصل ولا تفارق معلولها واذا كان منعا جاز
توقفه على الشرط وليس منعا لكل قادر بل لمن قلت قدرته حتى لا يمكنه افعال كثيرة ولهذا لا يتعذر
على الباري تعالى تفكيك شي كما لا يتعذر عليه نقل شي وان في الغاية في الثقل فان كان التزاوا ثما
اعتباريا صح الاستدلال بتجدده على ثبوت امر اقتضاه كما نقول في الكون في الدار المغصوبة اذا

مولد الاكوان

صار حسنًا بعد القبح انه لا بد من امر اقتضى حسنه من ارادة المالك او غيره مع كون الحسن امرًا عقليًا ربما
عن ثبوتي فكذا الا لتراق اذ المرجع به الى ضعف القادر عن التفكيك وان كان لا بد من امر لاجله ضعف
تفكيك بعض المجاورات دون بعض يتولد عن المجاورة وهو التاليف المانع من التفكيك حيث قارن حد وثم رطوبة به
ويبوسة في محليه والمانع يجوز وفوق كونه مانعًا على شرط والمنع ليس بمعلول له على الحقيقة وانما المرجع
به الى تعذر فعل لاجل حد وثم قال المولف والاقرب عندي ان الصعوبة مزية ثبوتية موجبة عن
التاليف يكثر بكثرة الموجب وليس اعتبار به وحيث حصلت المجاورة من دون صعوبة تاليفًا كما
قال ابو يعقوب ولا يوصف الباري بانه يصعب عليه تفكيك كما لا يوصف بانه يصعب عليه حمل الثقيل
لما صح منه افعال كثيرة في الوقت الواحد فان قيل فيلزم ان تكثر الصعوبة عند كثرة المجاورات
فتكثر فيما جمع اثنان ابلغ مما جمع الواحد مع حصول الرطوبة واليبوسة فيهما قال كذلك اقول ومما يدل
على اثبات التاليف معنى ان احدنا يقدر على ابطال المجاورات الثابتة في الجسم بان ينقله من جهة الى
جهة وان لم يقدر على تفكيكه **مسألة** قوله والكون مولد بشرط الاجتماع يعني بعض
يولد التاليف وقال ابو هاشم بل الاعتماد يعني الذي يولد التاليف قوله لنا ما مر يعني في باب
الاكوان حيث خلق الله جوهرين متجاورين لا اعتماد فيهما **مسألة** قوله البهشمية وهو محل المحلين يعني التاليف
ولا يصح حلوله في محل واحد وهذه المسألة تشتمل على ثلثة اطراف بيان سببه المولد له وكيفية تولده
وفي كل طرف خلاف اما الطرف الاول فهو المسألة الاولى واما كيفية تولده فعلى وجهين فحيث يكونان
الكونين حادثين فولدان معًا كل واحد منهما يولد معنى هو احد جزئي التاليف يحل في محلين المتجاورين
وحيث يكون احدهما باقيًا فقال القاضي اعني قاضي القضاة في شرح الاصول يولد الحادث ولا يولد
الكون في حال البقاء ومنع بعضهم ومنهم من توقف في صحة توليد الباقي ومنهم من قال يولد في حال البقاء
فيولدان معًا كالحادثين وصحح المولف فان قيل اذا تولد عن الكونين عند مقارنة الرطوبة واليبوسة
لزم تراخيه عن علته لانا نعلم حصول الاجتماع مع مقارنتهما ولا صعوبة كما في اللبن المضروب فنسأله عن
الصعوبة الحادثة هل ولدها التاليف عند المجاورة لزم ان يصعب التفكيك او عند اليبس لزم تراخي
التاليف عن المجاورة والشرط فلا يكون السبب موجبًا والا لم تكن الصعوبة موجبة عن التاليف ولا التاليف
عن المجاورة قلنا قد بينا ان الصعوبة مزية لما يصعب على ما لا يصعب صعوبة فيه ولا يمكن ان يرجع بتلك
المزية الى مجرد ضعف القادر لانا نعلم الصعوبة من دون نظر الى ضعف القادر او قوته بل مع الذهول
عن القادر فاذا ثبت انها مزية وان المجاورة غير مؤثرة فيها فلا بد لها من مؤثر متولد عن المجاورة التي توقفها
عليها نفيا واثباتا فثبت كون الصعوبة متولدة عن التاليف والتاليف عن المجاورة ولا يلزمنا بيان كيفية

تولد عن المجاورة ولا وقت التوليد ويمكن التاليفات الكثيرة في اللبن ونحوه والاجرانما حصلت
عند اليبس بالشمس والنار لان الاجزا تكثر وتلاصق بعد ان كان بينها خلل وبحدد التاليفات
وتعظم الصعوبة بحسب كثرة موجبها والموثر في ذلك الاكتنازاما باعتمادات النار او الشمس بان تدفع
بعض الاجزا الى بعض حتى تلاصق فتتولد التاليف وذلك ظاهر فان حجمها يصغر عند اليبس حتى
يكون دون ما كان قبل ذلك واما يكون ذلك الاكتناز بفعل الله اجرا العادة به عند ضرب النار
او الشمس فيحدد عند النضج تاليفات توجب صعوبة زايدة واما بيان محله فما ذكر المولف والدليل
على حلوله في محلين ما ذكر من تصوير ثلاثة اجزا يسهل فك الاول من الثاني ويصعب فك الثاني
من الثالث ولو كان محله واحدًا لم يختلف الفك عن الاوسط يعني من الاجزا وقد اختلف حيث
سهل من احد جانبيه وصعب من الاخر **قوله** والا كان المعنى الذي فيه يعني الذي في الجزء
الاوسط موجبا لحلة الصعوبة بالنظر الى فك الثالث من غير موجب يعني للصعوبة لذلك المحل
بالنظر الى فك الجزء الاول منه الذي لم يصعب فكه فعلمنا ان في الجزء الاوسط معنى يحل فيه
وفي الثالث دون الاول دليل اخر وهو انه لو لم يحل محلين لم يمنع من فك ما لم يحل فيه لان المنع انما
يكون بالضد او ما يجري مجراه ولا تضاد على الحقيقة الا مع اتحاد المحل او ما في حكمه كالتنافي بين الفنا
والعالم ولان المعنى الحال في الجوهر لا يمنع من وجود في ذلك الجوهر نحو السواد والبياض
في محلين اذ لا تنافي بينهما ولو اتحد محلهما تنافيا وهذا معنى الضد في الجنس ولا يودي الى
وجوده وعدمه عند عدم احد محليه لان شرط وجوده وجودهما وعند عدم احدهما عدم ولا
يقاس عليه ساير الاعراض في الاحتياج الى محلين لعدم الدليل فيها وثبوته فيه ولا يلزم منه كون
المتحيز في جهتين لان التحيز مانع وتضاد الكونين ايضا ولا يلزم من ذلك تجزيه لان التجزي انما يعقل
في المتحيزات وهو غير متحيز ولهذا لم يوصف الباري تعالى بانه في العالم ولا خارج عنه ولا خلف ولا
امام ولا فوق ولا تحت لعدم تحيزه فصح وجود التاليف في جهتين واكثر فان قيل فاذا كان
ذلك حاله في الجهات على سوى فلم قصرتموه على محلين قلنا دل الدليل على تعديه الى المحل الثاني لا الثالث
ولان المولد له الكونان اللذان في المتجاورين وحكمهما لا يتعداهما فكذلك مسببهما

مسئلة قوله ابو هاشم وهو لا يرى يعني التاليف خلافا لابي علي فانه يرى

قوله قلنا يعني في الرد على ابي علي ما نجد من انفسنا من انا نفرق بالادراك بين ما يصعب تفكيكه
وبين ما يسهل يعني تفكيكه اذ لا نعلم ذلك بالادراك بل نحتاج الى ضرب من الاختبار فعلمنا انه غير
مدرك ولا ادركنا الجسم على ذلك الحكم الموجب عنه لو ادركناه لفصلنا بين قليله وكثيره ولا وجب

لمحله هيئة متضادة كاللون والحرارة والبرودة قال ابو علي لمدرك يفصل بين المؤتلف وغيره بالبصر
واللمس ولهذا يفصل بين الحجر والرمل في الرؤية لنا ما تقدم في ادراك الكون **مسئلة قوله القاضي**
يعني عبد الجبار وغيره من متاخري اصحابنا والتاليف لا يصح ايقاعه منا الا متولدا يعني وان اختلفا
فيما يولده وقال ابو علي وقديم قولي ابي هاشم ذكره في كتاب الانسان بل هو مبتدا يعني ويصح ايقاعه
منا مبتدا وهو ما يوجد في محل القدرة نحو ضم احد الاصبعين الى الاخرى والمتولد ما خرج عن محل القدرة
ودليل كونه من فعلنا وجوده او سببه بحسب القصد او الداعي **قوله لنا** يعني على كونه لا يوجد منا
الا متولدا ما ثبت من كون الاجتماع شرطا فيه فلا يصح من دونه يعني ما تقدم من انه عند المجاورة يتولد
عن الكونين اذ لا يصح منا من دون مجاورة **قوله** ويصح من القديم مبتدا يعني يصح منه ايجاده
مبتدا كما هو يعني في الاكوان من صحة ايجاد الجسم مؤلفا فان قيل انه متولد عن المجاورة التي تصحبه
وان اتحد وقتهما في الوجود وتقارن سببه كالعلة قلت لا دليل على تولده ولا مانع من كونه
مبتدا والجواز ان يخترع الله ما لا يصح منا الا متولدا كالالم فلا طريق الى تولده عن المجاورة في هذه الصورة
قال المولى ولا بد ان تقارن وجوده رطوبة ويبوسة في محليه لما سبق من كونهما شرطا في وجوده لا في
توليده الصعوبة كما تقدم والذي يحتمله الجوهر من التاليفات ستة فقط من الجهات الست **مسئلة قوله ابو هاشم ويجمع قوله الكتب التي حكي**
وهو جنس واحد يعني التاليف متماثل غير مختلف وقال ابو علي في قديم قوليه بل مختلف وروي عنه متضاد
ثم رجع الى انه متماثل كقول ابي هاشم **قوله لنا** يعني على ابطال الاختلاف والتضاد ان اخص اوصافه
حلوله في محل والا اوجب صعوبته فوجب حلوله في جزئين ووجوبه يدل على كونه مقتضي عن صفته
واجبة اما ذاتية او مقتضاة ولم يصدر عن الذاتية لترتبه على الوجود فتعينت المقتضاة وهي اخص
الاوصاف وعلى ان جميع اجزائه كذلك والا لزم ما تقدم من صعوبة المحل الواحد فيبطل ما به ثبت من الدلالة
وهي صعوبة التفكيك اذ لا يصح ان يوجب لغير محله لعدم اختصاصه واما ان الاشتراك في اخص الاوصاف
يوجب التماثل فلان التماثل احد الذاتين مسد الاخرى فيما يكشف عن الصفة الذاتية كما تقدم وليس
التماثل معلل بالحلول لان الحلول كيفية في الوجود بل حاجة كل جزء من التاليفات الى محلين والمقتضي
للحاجة وصف واجب وايضا فانه يصح تاليف الجزء الى ستة امثاله ولو تضاد لم يجتمع الكثير منه في محل واحد
ولو اختلف لما انتفى الكثير منه بضد واحد **مسئلة قوله ابو هاشم وابو علي يعني في اخر قوليه**
ولا ضد يعم للتاليف وقال ابو علي في القديم من قوليه [illegible] بل يتضاد **قوله قلنا** يعني في الرد عليه اذ يحل محلين
يعني لو كان له ضد لحل ضده في محلين والا لم يكن تنافيهما لاجل التضاد واذا احتاج الى محلين ارتفع التضاد
بينهما وكان مثله لما تقدم من ان الاحتياج الى محلين اخص اوصافه وان الاشتراك فيه يوجب التماثل

ولا يقال فيكون الجهل مثلا للعلم لافتقارهما الى البنيه لانا نقول ليس افتقارهما الى البنيه اخص احكامهما لان
كثيرا من المعاني يفتقر اليها بخلاف التاليف فانه انما تميز بهذا الحكم فاقتضى التماثل وليس الافتراق بضد
للتاليف وان نفاه لانه ينفي الاجتماع ايضا والشي لو احد لا يضاد شيئين مختلفين ولصح وجود التاليف
بدلا من الافتراق اذ لا يفتقر الى اكثر مما افتقر اليه ضده وقد ينتفي احد المثلين من التاليف دون الاخر
حيث انتفا شرط احدهما كالتاليفين اللذين في الجزء الاوسط من ثلاثه اذا ازيل احد الطرفين وهذا
حكم له يفارق به الاضداد **مسئلة قوله البهشميه وهو باق اي عرض باق كالالوان**
ابو القسم لا يعني لا يبقا بنا على اصله ان الباقي يبقا ببقي وان العرض لا يختص لعرض فلا يبقا شي من الاعراض
لذلك **قوله لنا** يعني في الرد عليه وان التاليف من الباقيات ان العلم بان الجسم الذي رايناه
هو الذي رايناه بالامس من كمال العقل يعني حاصل بعد في كمال العقل ولو لغير تاليفه لم نعلم اياه مع قرب
العهد فاما مع بعده فليس من كماله وان كان ضروره كما تقدم والمرادات عين التركيب هو ذلك
المتقدم لا يتغير لان التاليف لا يرى وانما هو يعلم فكما علمنا ان الجواهر هي تلك علمنا ان هذا التركيب هو ذاك
ولا يقال فقد انكر الضروره لان المعلوم ضروره هو ان هذا المشاهد الآن هو المشاهد من قبل وكذلك
نكسه من دون نظر الى كون التركيب ذاتا او صفه باقيه او متجدده اذ العلم به استدلالي **قوله**
وكما مر في السواد يعني ونحوه من الباقيات انه يستمر ما لم يطرا الضد **مسئلة قوله**
البهشميه والمجتمعان مولفان وان لم يصعب التفكيك يعني ان فيهما تاليف وان لم يوجب الصعوبه وقال
ابو يعقوب البصري البستاني لا يعني لا تاليف بينهما واختاره المولف وما ذكر قول الشارح وما احتج به
قوله قلنا يعني في الرد على ابي يعقوب الكون مولد له بشرط المجاوره وهي الاجتماع وقد
حصلا يعني الكون وكونه مجاوره فيجب قلت وفيه نظر لان لابي يعقوب ان يقول لا اسلم ان الكون
يولده الا بشرط مقارنتها الرطوبه واليبوسه في محليه لانه معنى يوجب الصعوبه في محليه والعله لا تفارق
المعلول وصار احتياجه اليها كاحتياج الحيوه الى البنيه قال المولف ويظهر صحة قوله باصول وهي اثبات
كون التاليف معنى وقد تقدم وان الصعوبه حكم للمحل كالكائنيه وقد مر ايضا وان التاليف ليس معنا
وانما المرجع به الى تعذر الفك كما تقدم وان ما احتج به الشيوخ لا يصح وقد تقدم ان الصعوبه
كالثقل في الثقيل وهو يجب بالاعتماد اللازم ويصعب حمله علينا دون القديم لتزايد التاليفات
الاعتمادات كذلك تزايد الصعوبه لتزايد التاليفات فان قيل فيلزم في الرطوبه واليبوسه ان
يحلا في محل التاليف جميعا كالصلابه في توليد الصوت فانها انما توجد في محل الاعتماد المولد للصوت
قلنا ليس ذلك على الاطلاق فان الحيوه من شرط وجودها في المحل كونه مبني بنيه مخصوصه فيها رطوبه

ويبوسه

الاعتماد

ويبوسه وحراره وبروده وتلك امور متضاده وليس محلها محل الحيوه فكذلك التاليف ثم انا نقول ان محلي التاليف بمنزله المحل الواحد لما كان لما هو عليه في انه يحل محلين فكان الرطوبه واليبوسه في محل واحد

مسئله قوله ولا يصير التزاقًا يعني ان التاليف لا يصعب تفكيكه الا مع رطوبه في احد جزئيه ويبوسه في الاخر يعني مع مقارنه حصولهما فيهما وسوا كانتا حادثتين عند حدوثه او موجودتين من قبل حدوثه وانما المقصود ان يقارن حدوث التاليف حصولهما قال بن متويه وانما اشترط ذلك لانه لابد في الالتزاق من تداخل الاجزا ولا تداخل في الجزين فلا بد من اجزا كثيره قال المولف وهذا ابنا منه على ان التاليف ليس بعلة في الصعوبه والمختار خلافه قوله ابو رشيد وابو عبد الله يحتاج اليهما في الحدوث لا في البقا اي فاذا صار التزاقًا بمقارنتهما لم يحتج اليهما في حال البقا فلا تبطل صعوبه التفكيك التي قد ثبتت به حال حدوثه بزوال الرطوبه واليبوسه في حالتي الحدوث والبقا جميعا فاذا زالتا بعد الالتزاق بطل وسهل التفكيك اذ البقا هو استمرار الوجود فاذا احتاج اليهما في ابتدائه احتاج اليهما في بقائه يعني لان الوجود امر واحد فلا يختلف حكمه فان قيل الاجر المطبوخ تزول رطوبته ولم تزل الصعوبه قلنا لا نسلم زوال الرطوبات بالطبخ بدليل هويه حيث لا قرار ولا علاقه واذا المرئي كلها بعد بقا المحتاج اليه وانما زادت الصعوبه لما فيه من زياده التاليفات لاكتناز الاجزا بالطبخ وكثره التداخل

مسئله قوله البهشميه واللين والخشونه رجعان الى التاليف واللين تاليف على حد الاستقامه والخشونه جعلهما على حد البصر سي قوله ولا يدركان يعني اللين والخشونه لانهما من التاليف وهو غير مدرك عند الاكثر خلاف ابي القسم فانه جعلهما غير التاليف وزعم انهما يدركان قوله لنا يعني في الرد عليه لو كانا غيره لجاز وجوده من دون احدهما فيكون الجسم مولفا غير لين ولا خشن والعكس يعني يكون لينا او خشنا غير مولف والمعلوم خلافه اذ اللين والخشونه انما يكونان في المولف ولا دليل انهما غيره ولا متولدين عنه اذ لا يولد شيا ولو ولد في محليه فيكون مثله ولا يتولدان عن كان التاليف لان الكون يصح في الجز دون اللين والخشونه فان قيل انا نقدر على التاليف دونهما قلنا بل نقدر عليهما بانا نفتل القطن وانما نعدره في بعض المواضع لاحتياجه الى آله فقدناها

باب الاعتماد هو في اللغه الاستعانه بجسم على منع هوي اذ هو مشتق من العماد الذي يمنع الجسم المرتفع عن الوقوع فسمي الجسم المرتفع معتمدا على العماد والاعتماد مصدر اعتمد يعتمد اي امتنع من الهوي لاجل ما اعتمد عليه واما في الاصطلاح فهو المعنى الموجب تدافع الجسم في جهه من الجهات وقيل الموجب كون محله مدافعا لما يماسه عند زوال المنع مسئله قيل البهشميه هو غير الحركه والسكون اي هو زايد عليهما وقال ابو القسم لا يعني ليس غيرهما وقال النظام الحركه نوعان حركه

لان الصعوبه انا تكن بالاتصالات واما الاتصال لا للالتزاق بين الكلس والرمل والماء ولذلك تقل التاليفات م

زوال وحركة اعتماد ولا يثبت معنى سوى الحركة **قولنا** يعني في الرد عليهما انا نجد يعني من انفسنا الفصل
بين كوننا معتمدين وغير معتمدين مع الحركة ومع السكون اي مع ايجادنا الحركة والسكون الا ترى ان الذي
يجر القوس يعلم ان يمينه معتمدة ومحركة وشماله معتمدة وساكنة ونعلم ان الاعتماد غير الحركة والسكون في
الصورتين معًا فقد فصل بين كونه معتمدا وغير معتمد مع الحركة ومع السكون فلا بد من امر يعني يؤثر فيه و
يحصل به التفرقة كما مر يعني في اثبات الاكوان ولان احدنا يفصل بين ان يماسه الجسم ويعتمد عليه وبين
ان يماسه ولا يعتمد عليه فيجد في احدهما مدافعة والتفرقة ضرورة ونجد الفرق بين ما يشق تحريكه وما لا
فلا بد من امر اثر في ذلك وهو الثقل المسمى بالاعتماد الموجب الهوي **مسئلة قوله وهو**
المعنى الذي يوجب تدافع الجسم في احد الجهات هذه ماهية الاعتماد عندنا وقال ابو رشيد هو معنى
اذا وجد اوجب ان يكون المحل في حكم المدافع لما يماسه وقال ابو القسم البستي هو المعنى الذي من شأنه
ان يوجب حركة محله الى احد الجهات الست مع سلامة الاحوال وارتفاع الموانع في الولوج والحد الاول
اخص **قوله** البهشمية ولا يوجب حالا يعني اذا ثبت انه معنى فنحن نقطع انه لا يوجب حالا
اذ لا دليل عليها وهذا اختيار اكثر البصرية الا ما يروى عن ابي عبد الله اولا فقال يوجب لمحله حالا ثم
رجع عنه الى انه انما يوجب له حكما وهو المدافعة لما يماسه وذلك حكم للاعتماد وهو حركة محله الى احد
الجهات الست حيث لا مانع فصار كالسواد فانه يجمع الشعاع وهذا حكم له لا لمحله فاذا كان حكما
للاعتماد فلا طريق الى اثبات حال المحله ولا حال للمعتمد سوى كونه يدفع ما جاوره حيث لا مانع وكونه
دافعا للمجاورة ليس بمزية كما ان الفعل لا يوجب مزية للفاعل وانما المرجع به الى صدور الفعل منه
مسئلة قوله وفيه مختلف ومتفق لا متضاد اي في جنس الاعتماد ما هو
مختلف وفيه ما هو متماثل لا متضاد اي لا متضاد في جنسه وقال ابو علي بل المختلف متضاد فالمتماثلين
ما اتحدت جهتهما علوا وسفلا او غيرهما والمختلف ما اختلفت جهته كالعلوي والسفلي فانه مختلف
غير متضاد وعند ابي علي متضاد وروى عبد الجبار عن ابي اسحق ان المجتلب بخلاف اللازم وان اتحدت
جهتهما ولم يرو عنه التضاد **قوله** قلنا يعني في الرد عليه وامتناع التضاد ما ذكره بقوله اذ لم يجتمع
العلوي والسفلي يعني في محل واحد لتضادهما كالسواد والبياض وقد اجتمعا في حجر يرما الى العلو
وذلك معلوم فان الاعتماد اللازم وهو الثقل سفلي والذي اوجده الرامي علوي واذا صح اجتماعهما
فلا تضاد لان الضدين لا يجتمعان ولان كل واحد من الاعتمادين انما يعلم باختصاصه بجهة وكذلك
يعلم بتلك الطريق فاذا اختلفت الجهة فقد اختلفت الطريق فيدل ذلك على اختلافه قال ابو علي لو لم
يتضادا لصح اجتماعهما بمحل واحد فيكون الجسم معتمدا سفلا وعلوا وذلك لا يجوز قلنا بل يصح كما ذكر في

الحجر

الحجر وكذلك في السفينه اذا عرفت لثقل ما فيها ثم اجريها الرياح والملاح فانهما قد اجتمعا فيها وان اجتمعا
ولدا جميعًا ويبطل المتقابلان ويبقا توليد الزايد مالم يمنع مانع وقال ابو هاشم يولدا لزايد فقط **مسئلة**

قوله ابو هاشم والقاضي ويجوز اجتماع اعتمادين مختلفين في محل واحد احدهما

لازم والاخر مجتلب كما مر يعني في الحجر المرمي بها علوا ومحلين كالمتجاذب وليسا ضدين يعني المختلفين من
الاعتمادات لما مر يعني من صحة اجتماعهما في الحجر المرمي به علوًا **قوله** واما اللازم سفلا وعلوًا
فمحال يعني فاما اجتماع اللازم السفلي واللازم العلوي فمحال اجتماعهما في محل واحد واللازم السفلي
اعتماد الثقيل والعلوي اعتماد النار ولم يمتنع اجتماعهما لتضادهما بل لافتقار لزوم العلوي الى اليبوسه
يعني الى ما ساتها في محله والسفلي الى الرطوبه يعني الى مباينها في محله كما سياتي **قوله** وهما ضدان
يعني الرطوبه واليبوسه فلا يجتمعان في محل واحد فكان امتناع اجتماعهما لتضادهما وهما الرطوبه
واليبوسه ولا يصح الجمع بين مختلفي الاعتماد في كل جسم ولهذا لا يمكن احدنا ان يوجد في الريشه من الاعتماد
العلوي مثل ما يوجد في الحجر وربما يحتاج الى اله كما في السهم يحتاج الى القوس ويختلف بحسب قوتها وضعفها

مسئلة قوله وهو نوعان لازم ومجتلب يعني الاعتماد عند الاكثر فاللازم

السفلي للثقيل والعلوي للنار والدخان وقال ابو علي وعباد وابو عبد الله مجتلب فقط يعنون ليس
فيه لازم وجعلوا الثقيل راجع الى نفس الجوهر اي يرجع الى كثرة اجزايه والتصاق بعضها ببعض فاذا تفرق
لم يتبين وان كان الثقل حاصلا لكن ليس بزايد على المحل ولا يثبتون في النار اعتماد اعلويًا لازما بل
مجتلبا بفعل الله حالا في الا **قوله لنا** يعني في الرد عليهم انا نعلم ضروره انه اذا نفخ الزق لم يثقل يعني
اكثر مما كان عليه قبل امتلايه من الجواهر فاقتضى ان مجرد الجواهر لا يوجب ثقلا يعني لا يحصل بزياده الجواهر
ثقلا يبطل ما زعموا ولما نعلمه في الجدار الثقيل ولو كان مجرد الجوهر لم يحص بجهه فلما اختص بجهه كان بمخصص
وهو الذي نقوله وكذلك ارتفاع النار صعدا حيث لا مانع ولانه لو كان يرجع الى نفس الجوهر لجرا
مجرا التحيز فيستحق صفتين للبس ونستوي اجزا الماء والنار وان تدافعا الهوى كما تدافعا الثقيل وان يستوي
حالتي الزق اذا امتلى زيبقا وهوى قالوا لو كان معنى لاحتملت الخردله ثقل الجبل والمعلوم خلافه كما
لا يوجد في الذره مثل قدر الفيل قلنا لا مانع من ذلك فانه لو قدر وضع عمود من حديد لا حر لا يتجزا
ويوضع جبل فوق العمود فانه يتولد في كل جزء من العمود مثل ما في الجبل ولو كان بدل الصخر جز التولد
فيه ذلك ولا نسلم دعوى الضروره على استحالته بل على انه لم يقع ويصح ذلك مجاز يستعمل وكان
قدرهما كالحصه وكان ينعقد البيضه والراكب ويخرج من بطن الفرس ويفد في الارض وذلك
لكثر الاعتمادات واما امتناع احتمال الذره مثل قدر الفيل فلاحتياج القدر الى زياده اجزا كما سياتي

قالوا ولم يرجع الى الجوهر لم يختلف في البقا او عدمه قلنا صفته الواجبه وهو الرطوبه واليبوسه ولا
يلزم فيما قارن حدوثه رطوبه باقيه اذ لا تاثير للباقي واذا منع اللازم من التوليد في جهته ولد
في غيرها كما لو عدها **مسئله قوله واللازم السفلي يفتقر الى الرطوبه** يعني في
لزومه للمحله والعلوي الى اليبوسه يعني في مصيره لازما فاذا قارنا حدوثه صار لازما لان
الانحدار والتصاعد يثبتان بثبوت الرطوبه واليبوسه وينتفيان بانتفائها فكانا هما المؤثران
في بقا الاعتماد ولا بقا الموجب للهبوط الرطوبه والموجب للصعود اليبوسه لانا نقول لو اثرتا
لم يزدد هوي الثقيل بالدفع ولا صعوده بالرفع ولو اثرتا في الدفع لشاركنا الاعتماد في اخص احكامه
الذي يتميز به فيكونتا من جنسه والمعلوم خلافه **قوله القاضي** ويشترط حدوثهما عند حدوثه
يعني حدوث الرطوبه واليبوسه عند حدوث الاعتماد فلا تؤثر الباقيه يعني منهما في لزومه عند القاضي
قوله وقال ابو هاشم بل تؤثر يعني الباقيه فلا يشترط مقارنة حدوث الرطوبه او اليبوسه
في لزومه بل يؤثر في حال بقائها كحال حدوثها فلا يشترط المقارنه بين حدوثه وحدوثهما عنده
قوله قلنا يعني في الرد على ابي هاشم يلزم على قوله اذا اعتمدنا على جسم فيه رطوبه يعني كالحجر
ونحوه ان يبقا يعني ذلك الاعتماد فنجد ثقل الحجر ابلغ منه قبل الاعتماد والمعلوم خلافه قال ثم لم يلزم
ذلك لان كل قدر من الاعتماد يحتاج الى قدر من الرطوبه ولم يحصل ذلك القدر وربما انه يلزم مع
مقارنة حدوث الرطوبه الا يلزم حيث لم يحصل منها ذلك القدر المخصوص وكذا اذا حصل منها
اكثر من ذلك القدر ان لا يلزم ذلك الاعتماد اصلا لعدم اختصاص بعض الاعتماد دون بعض
فاما لزمت جميعا او لم يلزم والمعلوم خلافه **مسئله قوله ولا يبقى المجتلب اجماعا** يعني
بين القايلين بانه معنى اذا لم يصحبهما يعني اذا لم يصحب الرطوبه واليبوسه فاما اذا صحب حدوثه
حدوث احدهما فانه يلزم اذ لو لزم من دونهما لزم ان يثقل ما اعتمدنا عليه بعد الترك يعني
بعد ان نرفع انفسنا او ايدينا عنه والمعلوم خلافه فانه يرجع الى ما كان عليه قبل اعتمادنا
فاقتضى ذلك ان المجتلب لا يبقا **قوله** فاما اللازم فباق يعني عند الشيوخ سفلا كان او
علوا خلافا لابي القسم كما تقدم وابو علي يوافق في بقا الثقل وان رده الى نفس الجوهر **قوله القاضي**
ويحتاج اليهما يعني الى الرطوبه واليبوسه ليمنعا عدمه كالحركه تمنع السكون ولم يرد القاضي انهما
وانما اراد التمثيل اي منع الرطوبه لعدم الاعتماد المقارن لها شبيه منع الحركه استمرار السكون وقال
ابو رشيد بل يستمر وجوده يعني ان احتياج الاعتماد الى الرطوبه واليبوسه عند ابتدا حدوثه
فيستمر وجوده اذ هو صحيح كالمجتلب **قوله قلنا** يعني في الرد على ابي رشيد وجوده مشروط

قوله اذا [illegible] الاباهو كالضد يعني بان [illegible] ما يحتاج اليه من الرطوبه واليبوسه كما لعدم والوجود تعول ما استمر او قاما هو باقي صح [illegible]

الاعتماد

بهما فكذا بقاؤه اد المرجع بالبقا الى الوجود المستمر فلا يصح اختلافه وليس منع العدم استمرار الوجود
بل هما امران **مسألة قوله القاضي وغيره من اصحابنا واذا اجتمع اللازم والمجتلب**
وجهتهما واحده ولدا جميعا يعني ولا يختص احدهما بالتوليد ويولدا ما حركتين او سكونين بحسب الحالين
فلو رمى بحجر من علو الى سفل فان حركاته تلك متولده عن ثقله وعن اعتماد الرامي اذ لا مانع من
توليدهما معًا وقال ابو هاشم بل ينقطع المجتلب ويولد اللازم فقط يعني يختص اللازم بالتوليد
قوله قلنا يعني في الرد عليه المعلوم ان اللازم والمجتلب جنس واحد يعني متماثل غير مختلف
حيث اتحدت الجهة فلا خاصية لاحدهما يعني بان يولد دون الاخر احتج بانه ينقطع توليد
المجتلب حيث استوى هو واللازم في الحجر المرمي به ومرتهوي عند استوائهما فكذا لا يولد المجتلب حيث
اتحدت جهتهما قلنا انما لم يولد المجتلب في هذه الصوره لاقتضائه حركه في جهه غير الجهه التي
تقتضي اللازم توليد الحركه فيها مع تساويهما في القدر فلم يكن احدهما بالتوليد اولى بخلاف حيث
اتحدت جهتهما فلا مانع من توليد المجتلب وللحجر المرمي به اربع حالات احدها ان يرمى به سفلا
وقد تكلمنا عليها الثانيه ان يرمى به عرضًا ولا تصادم شيئًا حتى تقع فقد تقدم خلاف ابي هاشم
لكن تبين عنده انها نفوذه واستوى اللازم والمجتلب فقال ابو هاشم يقف وقتا واحدًا ثم يولد
اللازم حال تساويهما الثالث ان يرمى به علوًا ولا يصادم ما يرده والخلاف في علة رجوعه كالخلاف
في علة هبوطه اذا رمي به عرضًا الرابع ان يصادم ما يرده في الحالين معًا فقال ابو هاشم والبلاد
تراجع باعتمادات تولدت عن المختلف لا عن اللازم وروى ابو عبد الله عن ابي هاشم روايه اخرى
متولده عنهما معًا ورجح الامام المولى الروايه الاولى وان المولد المختلف فقط لان اللازم يولد الهوى
لولا المجتلب فلا حظ للازم في ذلك **مسألة قوله القاضي وفي الهوى اعتماد**

٢

مقتضى له توقف عن الصعود والهبوط لاجل اعتدالها قال المولى ولا يستقيم هذا القول الا مع القطع
بان كل جزء واقف اذ لا بد من جزئين فصاعدا في احدهما اعتماد علوي وفي الاخر سفلي فيستوي
تجاذبهما فيقف كما يقف الحبل المتجاذب بين قادرين مستويين لاستحالة اجتماع اعتمادين مختلفين
في جوهر واحد لافتقارهما الى الرطوبه واليبوسه وهما ضدان قال المولى والاقرب عندي انه لا
وجه للقطع بتوقف اجزا الهوى وان هذا سهو من القاضي اذ لا طريق الى ان في الهوى اعتمادات لا علوًا
ولا سفلا بل اينما انتهت وقفت لعدم الجاذب والدافع قال ابو هاشم بل صعدا يعني ان في الهوى اعتماد
علويه فتحدب اجزاوه صعدا ذكره في الجامع ونقل عنه انه قال هو بالسكون اولى ولا اعتماد في الريح
لازم صعدًا واحتج بقوله الاول بان الزق اذا نفخ ووضع على الماء منع الحجر من الرسوب فلولا ان فيه

اعتمادات علويه لما منع ما يجب لقوله الاخر وهو الاصح عنده بان الهوى يرسب في الظروف
وغيرها من دون مانع من الذهاب صعدا **قوله قلنا** يعني في الرد على ابي هاشم بان في الهوى
اعتمادات علويه انه لو صح ذلك فلا يزال يعلوا يعني كالنار وقد علمنا استقراره في السفل وانه
اذا صار الى جهة لم ينتقل عنها الا بتثاقل ولعل القاضي اراد هذا لكن تسامح في العبارة واما قوله
الاخر فان اجزاء الهوى لما اكتنزت في الزق جرام الجسم الصلب فمنعت هوى ما عليه ولما بطل امتناع سوب
الزق فحينئذ **مسئلة قوله ابو هاشم ولا يصح في الجوهر الواحد الا اعتماد واحد**
والاجاز كونه يعني الجوهر الواحد في ثقل الجبل بان يخلق الله فيه مثل اعتمادات الجبل ونحن نعلم
امتناع ذلك قلنا لا نسلم لما تقدم من حجار وبجيل وغيرها وقال القاضي وغيره من المتكلمين يصح
يعني ان يكون الواحد اعتمادات كثيره لاحتمال المحل يعني للاعتمادات وما ذكره ابو هاشم من نفي
امتناع كون الجوهر في ثقل الجبل انما مجرد استبعاد اذ لا مقتضي لاستحالته **مسئلة قوله ابو علي والقاضي**
لا يدرك يعني ان الاعتماد لا يدرك باي الحواس وقال ابو هاشم بل يدرك باللمس يعني بحاسة اللمس
قوله قلنا يعني في الرد عليه لا نسلم يعني كونه يدرك باللمس والا وجب اذا مس الانسان الحديد ونحوه
ان يعرف ثقله من دون ان يختبره بحمله كما في ادراك الحرارة والبرودة والمعلوم خلافه فاما
كونه يشترط اعتماد محله في ادراكه فذلك مبني على قيام الدلالة على كونه مدركا ولا دليل على ذلك
واما الفصل بين الثقيل وغيره فكالفصل بين الحار وغيره لكن الفصل قد يحصل بغيره كالفرق بين الحسن والقبيح
والصلابه والرخاوه لما احتيج في معرفته الى امر زايد على ادراك محله وهو وان لم يعلم ضروره ولم يوجب
مزيه فانا نجد التدافع ضروره بالخبره كانغمار المحل في الرطوبه ونبوه في اليبوسه والعلم بالانغمار
متعلق بكون الجسم المغموز لم يدفع الغامز والتدافع بكون الجسم مدفوعا الى جهة **مسئلة قوله القاضي**
وهو يولد الكون والاعتماد والصوت لا التاليف وانما قطع بما مر من ان الكون لا يولد الكون وكيفية
توليد الاعتماد للكون انه يولد الحركة في محله وغير محله لان المعتمد اذا صادف جسما ولا مانع نفوذه حركه
الى الثالث من محله فان لم يصادف جسما حرك محله الى الثاني واما السكون فلا يولده الا في غير محله
واما كيفية توليده الاعتماد المماثل له فمثل الحجر المرمي بها والسهم فلو لم يولده لما نفذ ولا شي من الاسباب يولد
مثله الا الاعتماد ويولد مخالفه كما في تراجع الحجر المرمي به اذا صادم صلبا يصطك به محله فيتراجع في
خلاف تلك الجهه واما كيفية توليده الصوت فبشرط الصك وقد تقدم تحقيقها في باب الاصوات
وانما لم يولد التاليف لما تقدم في باب الاعتماد وفيه خلاف ابي هاشم وكذا في توليده للالم **قوله** ولا
يولد شيئا يعني من الاكوان والاصوات الا ومعه اعتماد يعني اخر غير السبب متولد عنه فيتولد عنه شيئان

الاعتماد

وبيان ذلك ان الرامي اذا رمى بسهم نفذ وقطع جهات كثيرة فلولا ان الاعتماد يولد اعتمادا اخر لما صح ذلك وقد اشار الى ذلك بقوله والا لم ينفذ الحجر المرمي به يعني لعدم نفوذه فثبت انه لا بد ان يصير بسببه ما يوجب اعتماد **قوله** وصح توليد شيئين يعني مختلفين كون واعتماد وصوت واعتماد لاختلاف الجنس في المتولدين عنه فلو كانا من جنس واحد لم يصح كالقدر والقدر والثاني من الاعتماد كالجاذب في وجود التوليد لان الثقيل يجب انحداره حيث لا مانع ولا علاقة ومافيه من الاعتماد باق والملقي للثقيل على غير ضامن ويلزمه القود وان كان الاعتماد من الله تعالى لانه معرض لهلاكه والقود شرعي وهو يولد في ثاني وجوده لاختصاصه بجهة وهي المكان الثاني حيث ولد الحركة واما السكون ففي الحال وتوقف ابو هاشم في توليد الصوت ولا يولد شيئا من المعاني الراجعة الى الحي نحو الاعتقاد والظن والاراده ولا ما يرجع الى المحال سوى ما تقدم

مسئلة قوله ابو هاشم والقاضي والحركة لا تولد الحركة

وقال ابو علي بل تولد حركة بشرط الاعتماد يعني انها تولد حركة اخرا بشرط وجود الاعتماد مع الحركة قال في محلها فقط اذ لا يولد في غير محله الا الاعتماد يعني لما تقدم من انه لا جهة للحركة **قولنا** يعني في الرد عليهما الحركة قد تضاد الحركة والشيء لا يولد ضده يعني لا يصح ان يولد ضده لما تقدم في باب الاكوان من ان الضد ينفي ضده فكيف يولده

مسئلة قوله القاضي والثقل لا يمنع التسكين يعني كما يمنع التحريك بل يصح تسكين الثقيل مطلقا يعني سوا كان يمكن المسكن تحريكه ام لا اذ ليس بضد له فلا يمنعه وقال ابو علي بل يمنعه يعني بل الثقيل يمنع من تسكين الثقيل كمنعه من التحريك الا ترى ان احدنا يتعذر عليه تحريك الصخرة العظيمة اذ ما منع من شي منع من ضده يعني كما سياتي وقال ابو هاشم لا يمنع من تسكين ما لو انفصل قدر على تحريكه يعني فاما ما لا يقدر على تحريكه لو انفصل فمنع كمنعه التحريك **قوله قلنا** يعني في الرد عليهما الثقيل اذا منع الاعتماد من توليد الحركة لم يمنع من توليد السكون والاعتماد اذ المحل محتمل يعني لحصول السكون والاعتماد معا اذ لا مانع من ذلك واذا منع الاعتماد من توليده في جهته ولد في غيرها كما تقدم **قوله** كما سياتي في التي بعدها من ان المنع من الشي لا يكون منعا من ضده

مسئلة قوله ابو هاشم والمنع من الشي لا يكون منعا من ضده وروي عن ابي علي خلافه

قوله لنا يعني في الرد على ابي علي ان المعلوم ضرورة ان ثقل الحجر وان منع من تحريكه صعدا لم يمنع من تحريكه الى جهة اخرى وهما ضدان يعني ولم يمنع احدهما ما منع الاخر الا ترى ان الضعيف يمكنه تحريك الصخرة الى سفل حال هويها بدليل ازدياد حركتها ويتعذر تحريكها صعدا

مسئلة قوله القاضي والمانع من حمل الثقيل هو الثقيل ومعه اخير قولي ابي هاشم وقال ابو علي وهو قديم قولي ابي هاشم بل الاتصال اي اتصال اجزا الجسم الثقيل بعضها ببعض هو المانع من حمله **قوله لنا** يعني على تصحيح قول القاضي تعذر

رفعه اي تعذر رفع الثقيل علواً وامكانه سفلاً على طريقة واحدة من دون اختلاف والاتصال في الجهتين
على سوى فلو منع الاتصال من تحريكه علواً منع سفلاً فاقتضى كون المانع يعني من حمله الثقل فقط لا الاتصال
والحصول معنى الاتصال في الزق المنفوخ يعني لان الاجزاء فيه مزدحمة اذا اعتمد عليه القوي الذي لم يتغير
يعني كما لو اعتمد على الحجر **قوله** وهو غير مانع اي واتصال اجزاء الزق غير مانع فكذلك اتصال غيره
وانما المانع الثقل فقط قال ابو علي لو لم يمنع الاتصال لامكن حمل تلك الاجزاء منفصلة قلنا لو لم يكن فيه
ثقل لم يمنع اتصاله قال الثقيل ليس بمعنى والمانع الاتصال قلنا قد دللنا على ان الاعتماد معنى فلا مدفع له

مسئلة قوله البهشمية والخفة ليست بمعنى يعنون زائد على الجسم عكس الاعتماد خلافاً

لابي القسم البلخي فانه زعم ان الخفة معنى كالثقل **قوله قلنا** يعني في الرد عليه اذن لجوزنا خلو الجوهر
من الخفة والثقل جميعاً وذلك محال لانا قد علمنا ضرورة انه يجوز خلوه من كل واحد على حياله
فلو كانت الخفة معنى جوزناه خلو عنهما قال المولف والاولى ان يقال ان الخفة لو كانت معنى
لكانت من الاعراض التي لم يتضمنها التحيز وما لم يتضمنه جاز خلو الجسم عنه لعدم الموجب للملازمة
فدل على ان الخفة والثقل نفياً واثباتاً وهو لا يخلو عنهما الا ما ذكره اصحابنا من انه يجوز خلوه عن
كل واحد منهما على حياله والا لزم مثله في الحركة والسكون قال ابو القسم هما يتعاقبان على الجسم
كاللونين قلنا انما يتعاقب عليه النفي والاثبات **مسئلة قوله ابو هاشم ويجوز خلو**
الجوهر من الاعتماد يعني كخلوه من اللون والتاليف قد قال ابو اسحق النصيبيني من اصحاب ابي هاشم
لا يعني لا يجوز خلو الجوهر من الاعتماد بل هو مضمن به كالكون وكذا ابو علي وابو القسم البلخي يمنعان
خلوه من الاعتماد وكذا من غيره مما يحتمله بنا على اصلهما ان المحل لا يخلو عن الشي وضده اذا احتمله
كما مر وان لم يوافقهما النصيبيني على هذه القاعدة احتج ان الجوهر لا ينتقل الى العاشر لان الاعتماد
انما يولد في جهته وهي المكان الثاني فلو لم يكن فيه اعتماد لجاز ذلك قلنا انما امتنع لاجل الطفر
الطفر اذا المتحيز اذا فارق حيزه انتقل الى الثاني وليس لمانع الاعتماد والكون المطلق لا يكون الا
مخترعاً اذ لو كان عن الاعتماد لكان متقدماً على محله **قوله لنا** يعني على ابطال القولين جميعاً
وجود الجوهر غير مضمن بالاعتماد ولا يحتاج اليه فجاز خلوه عنه الا ترى ان اجزاء الهوى خالية
من الاعتماد لعدم الطريق الى اثباته وا ذا اردنا حمل الثقيل فلا بد من ان يكون في كل جزء من الحامل من
الاعتمادات بقدرها في جميع المحمول وجزاء ايضاً فاذا كان زائداً في المحمول عشرة اجزاء فلا
بد من ان يكون في جزء الحامل احدى عشر وجميعه مائة وعشرة عند القاضي وابي اسحق وقال ابو هاشم مائة فقط

باب الحيوة مسئلة قوله لا خلاف بين العقلاء في ثبوت الحي في تمييزه ما ليس بحي

قال [illegible]

الحيوة

قال بن متويه والتفرقة بينهما ضرورية قال والدلالة على ان القادر حي تفصل وكذا في ان كونه حيًّا صفة زايدة على كونه قادرا ومدركًا فلا نستمع في اقامة الدلالة على ان القادر يجب كونه حيا وقد تقدم ذكر حقيقة الحي وذكر الخلاف فيه والطريق الى كونه حيًّا والاستدلال باحد الصفات التي ترتب عليها من كونه قادرًا وعالما ومشتهيا ونافرًا وظانًّا وناظرا ومدركًا وكارهًا ذكره ابو عبد الله وفي كلام ابي هاشم بكونه قادرًا وعالمًا ومشتهيا والاولى اولى الا في حق القديم فيهما وترتيب الدليل انا قد وجدنا ما يصح ان يقدر ويعلم كالواحد منا يفارق من يستحيل ذلك كالجماد فلا بد من مفارقة احدهما للاخر بامرٍ يرجع الى الجملة لان هذا الحكم انما صح للجملة دون ابعاضها وذلك الامر هو كونه حيا وهذا هو الذي اقتضى تحديد الحي بانه المختص بالصفة لاجل كونه عليها يصح ان يقدر ويعلم فلا يقدح في هذا ان يقال انا نجد الفرق بين ما يصح ان يحيي وما لا يصح ان يحيي فلا بد من امرٍ يرجع الى الجملة فيلزم ما لا نهاية له لانه يجاب الى ان ذلك الامر هو ما تحتاج اليه الحيوة من المعاني ولا جملة قبل حلول الحيوة فيه قال المولف وهذا يحتاج الى تحقيق وقد تقدم في مسئلة الانسان قال الحاكم اذا كان لكونه قادرا عالمًا مصحح لا بد منه لزم مثله في كونه حيا ان يحتاج الى مصحح ككونه قادرًا عالمًا لعدم الفرق فيتسلسل فان قيل المصحح لكونه قادرا راجع الى الجملة دون كونه حيا فهو يرجع الى معانٍ قلنا لا وجه للفرق بين المصححين وكلاهما يرجعان الى الجملة بل بينهما فرقًا بان صحة ان يحيى ثبت قبل مصير هذه الاجزا جملة اذ المصير لها جملة هي الحيوة بخلاف كونه قادرًا فيثبت بعد مصيرها جملة فيجب في المؤثر فيه ان يكون راجعا الى الجملة ولم يكن صحة ان يحيي راجعًا الى الجملة قال المولف وهذا احسن الا ان قوله يجب في الحكم الراجع الى الجملة ان يكون المؤثر فيه راجعًا اليها مجرد دعوى من دون دليل وانما المراد انه يرجع الى جميع اجزايها الا الى بعضها فان قيل كيف حكمتم بالتماثل بين الشاهد والغايب في الحيية وهي مصححة لكونه مشتهيا ونافرا في الشاهد لا في الغايب قال بن متويه انما تصححهما بشرط جواز الزيادة والنقصان كما تصح الجاهلية بشرط ان لا يجب العالمية قال المولف وهذا جواب غير مخلص فالاولى الاعتماد على ما تقدم في مسئلة حي وهو **قوله** الاكثر وهو الجملة اعلم انه لا خلاف في ثبوت الحي وانما اختلف العلما في تفسيره فهذا قول اكثر المتكلمين ان الجملة الجسمانية التي نشاهدها وفيها جملة لا يكون الحي حيا الا بها وفيها ما يصح ان يكون حيا من دونه وقال النظام بل هو الروح يعني الحي الروح والروح هو الحيوة المشابكة للجسم قال المولف اراد ان الحيوة اجزا اسما للاجزا المتصلة بالجسم كما تقدم وقال معمر بن عباد بل الحي عين من الاعيان وقد تقدم تفصيل مذهبه وقال هشام بن عمرو بل الحي جوهر لا يتجزى محله القلب **قوله** لنا يعني في الرد على المخالفين ما مر يعني في الرد على المخالفين في الانسان لانه قد بين الدليل على صحة ما ادعيناه وشبههم وحلها فخذها من هناك

مسئلة قوله في السمع

والانسان هو الحي والروح النفس وليس بحي اي ليس باجزا مولفه حيه وانما الروح اجزا مبثوثه يجذبها الحي
ويدفعها في كل حين قيل ووجه الحكمه في ذلك ان في الكبد حراره كليه فخلق الله الريه لا تزال تضطرب على
صفه المروحه على الكبد واضطرابها مما يتصل بها من اجزا الهوى التي تنجذب بالنفس فتملا المجاري وهي تشبه
الكير في جذب اجزا الهوى فاذا احتبس النفس ساعه جيده احترق المزاج بحراره الكبد لعدم النفخ المبرد
لها فتخرب البنيه التي تفتقر اليها الحيوه فيحصل الموت فسبحان من ركب الحيوان على هذا التركيب العجيب واحكم هذا
الاحكام الغريب **قوله** ابن المعتمر بل هما حيان يعني الروح والانسان **قوله لنا** يعني في الرد لو كان
النفس حيا لادركنا به يعني لادركنا بالنفس الحراره والبروده والالم واللذه لان ما حلته الحيوه صح الادراك
والمعلوم انا لا ندرك بالنفس شيا قال المولف ولا يبعد دعوى الضروره على ان النفس غير مدرك

مسئله قوله البصريه والحيوان حي بحيوه يعنون بمعنى يخلقه الله في جزء منه فيوجب

صفه لجميعه حيث اتصلت الاجزا وصارت مولفه مبنيه بنيه مخصوصه فتصير في حكم الشي الواحد وان لم
يحل تلك الاجزا ذلك المعنى وفي كل جزء حيوه لوجب صفه لجميع الاجزا المنفصله **قوله** النظام بل لذاته يعني
ان الحيوه صفه واجبه كالتحيز في الجوهر وهذا بنا على اصله ان الحيوان هو الروح المشابك للجسم يختص
بكونه حيا لذاته كما ان التحيز لذاته اي لما هو عليه في ذاته وهو قول الفلاسفه في النفس الناطقه **قوله لنا**
يعني على ان الحيوان حي بحيوه لا لذاته انه صار حيا مع جواز ان لا يحيى فلا بد من امر يعني لاجله حصل
على هذه الصفه بعد ان لم يكن عليها كسا ير الاعراض التي اثبتناها معاني من الاكوان وغيرها بمثل هذه
الطريق وقال ابو الحسين واتباعه بل الحيوه مجرد بنيه المحل المخصوصه وسياتي ابطاله **قوله** في
وتوجب صفه للجمله يعني الحيوه توجب صفه للجمله الحيه وهي كون ذلك الشخص حيا وقال ابو جعفر الا
لا توجب صفه بل حكما للمحل وهو صحه الادراك **قوله لنا** يعني في الرد عليه اذن لكان الواحد
منا بمنزله احيا كثيرين يعني لو اوجبت لمحلها فقط كونه حيا لتعددت الاجزا الحيه فيه فكان يلزم ان لا تنصرف
باراده واحده وداع واحد ولمانع نفسه لان من حق كل حيين ان يصح اختلافهما في الاراده وان
تتعلق احدى الارادتين باحد الضدين والاخرى بضده ثم ان كونه قادرا وعالما صفتان يرجعان
الى الجمله فكذا يقاسهما فيما صححهما ان يرجع اليها قال الاسكافي لو اوجبت لغير محلها لاوجبت لغير
الشخص الذي حله بعضه قلنا التاليف المخصوص صير الاجزا المولفه اخص بهذا المعنى مما فارقها
قوله الاكثر وهي عرض يعني اذا ثبت ان الحيوه امر زايد على البنيه كانت من جمله الاعراض الحالة في
الجسم **قوله** ابو الهذيل يجوز ان يكون جسما وان تكون هي الروح يعني يجوز ان تكون من قبيل الاجسام
ويجوز ان تكون هي الروح **قوله قلنا** في ابطال كونها جسما لا يخلو الحي اما ان يكون حيا لذاته او لمعنى صفاته

الحيوه

الواجبه او لامر زايد والاولان باطلان والالم يزل حيا وان يكون كل جزء حيا فتعين الثالث وذلك
الثالث اما جوهرا او عرضا ولا يكون جوهرا لان الجوهر لا يوثر في الجوهر بان يوجب له صفة او حكما
اذ لا يختص به باكثر من مجاورته ولو اوجب المجاور لمجاوره حكما لزم اذا لمسنا حجرا ان يصير حيا
ويلزم فيما اوجبه جوهران يوجب مثله جميع الجواهر لتماثلها **قوله** فلابد من معنى يحله يعني اذ ابطل
تاثير جوهر في جوهر اخر فلابد من معنى اوجب كونه حيا اذ لا يحتمل قسما اخر ومن قال الحيوه هي الروح
وهي عرض مخالف في العباره فقط وقد وصف الروح في اللغة بالنفخ قال تعالى فنفخنا فيه من روحنا وقال
فاذا سويته ونفخت فيه من روحي ووصف ايضا في القبض كما يقال في ملك الموت قابض الارواح
وهذا من صفات الاجسام وقد يطلق الروح على الجملة التى لا يكون الحي حيا الا بها كقوله صلى الله عليه واله وسلم
الارواح جنود مجنده ما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف **مسئله قوله وهي معنى زايد على صحة البدن**
واعتدال المزاج وذلك يوجب كون الجسم حيا وقالت الاطبا والملاحمه يعني من متاخري المعتزله لا
يعنون ليست زايده على ذلك بل هي الصحه والسلامه واعتدال المزاج فقط **قوله قلنا** يعني في الرد
عليهم المزاج متضاده لان المزاج عندهم هو الحراره والبروده والرطوبه واليبوسه واعتدالها
استواوها في القدر بحيث لا يغلب احدها وهذه امور متضاده كما ترى فلا تجتمع في اقتضا حكم واحد
وهي صحة الادراك يعني في المحل وصحته ان يقدر ويعلم فاذا تنافت الاضداد تنافا مقتضاها لانه
في حكم الذاتي لها واما صحة البدن فهي تاليف مخصوص ومجرد التاليف لا يقتضي هذا الحكم ولو سلمنا ان
الحيوه هي الصحه والاعتدال لكانت حياة المريض قد زالت لعدمها في حقه قالوا الحيوه تزول بزوالها
ولا دليل على انها غيرها قلنا لكونها شرطا فيها لا انها اياها لما تقدم **مسئله قوله وهي متماثله** يعني الحيوه غير مختلفه [illegible]
هذا قول اكثر المتكلمين وهذا الحاكم خلافا لبعضهم وهو باطل اذ كل واحد منها يقوم مقام الاخرى فيما
يرجع الى الذات يعني من اقتضى صحة الادراك يعني بمحل كل حيوه فان قيل كيف قلتم انها متماثله
وهو يختلف ادراكها فبعضها يدرك به الصوت وبعضها الطعم وبعضها اللون قلنا انما اختلف ذلك
لاختلاف الينا اذ لا يحل فيه حيوه الاولو بني كبنيه الحاسه الاخرى لصح الادراك به ما يدرك بها ومن
ثم صح وجود العلم في بعض لبنا دون بعض فان قيل اذا كان صحة الادراك ذاتي لم تقف على شرط
منفصل وهو البنيه قلنا لا مانع كمضادة السواد والبياض اذ هو راجع الى ما هو عليه في ذاته ولا
يقال فيصح قول من جعل الباري مدركا لذاته لان ادراك المعدوم محال وثبوت مدرك ولا
يدرك فوجود المدرك شرط فلا يصح كونه مدركا لذاته **مسئله قوله البصريه والحيوه غير القدره**
يعنون معنى زايدا على القدره وقيل بل هما شي واحد القائل بهذا نفاة المعاني الذين جعلوا الحيوه

والقدرة هما الصحة والسلامة واعتدال المزاج ولم يثبتوا مزية **قوله قلنا** يعني في الرد عليهم ان الذي
نعرف به الاختلاف لا يعد واحد وجوه اما الادراك كبنا السواد والبياض فانا نعرف اختلافهما بروايا
الوجدان من النفس كالارادة والكراهة واما اختلاف الاحكام المقتضاه كالقادرية والعالمية في
اقتضا صحة الفعل وصحة الاحكام والحيية من هذا القبيل والحيية تقتضي صحة الادراك وان لم يصح
الفعل كما في المريض المدنف وصحة الادراك وصحة الفعل حكمان مختلفان فلزم اختلاف مقتضيهما
ولا يقال ان هذين الحكمين يرجعان الى صفة واحدة كاحكام التحيز لانا نقول ان صحة الفعل تنبي
عن صفة مخلصة في الذوات لان ما صح من قادر لا يصح الا منه وصحة الادراك تنبي عن صفة متماثلة
في الذوات اذ ما من مدرك الا ويصح من كل حي ادراكه فلزم تماثل المقتضي واختلافه ويلزم فيمن
صح منه الادراك ان يصح منه الفعل وذلك غير حاصل في المريض مع كونه اقوى ادراكا من الصحيح وان
يصح الفعل بكل عضو صح الادراك به والمعلوم ان في شحمة الاذن حيوة يعني يدرك بها الالم ولا قدرة
يعني فيها اذ لا يصح الفعل بها كاللسان **قوله** ولاختلاف الحيين في قدرها يعني في قدر
القدرة التي فيها اذ قد يكون احدهما اكثر قدرا وهذا دليل ثانٍ فان قيل ليس من تعذر عليه
الفعل كالمريض لعدم القدرة بل لحصول مانع وكذا في شحمة الاذن لعدم المفصل قلنا قد صح باللسان
ولا مفصل فيها قال المولى والاقرب عندي ان الحيوة الحيية والقادرية ضروري ولا يقال
انا لا نتصور حي لا يقدر قلنا لا مانع من ايجاد الحيوة من دون قدرة ولان المبرسم والمغشي عليه
حيا وليس بقادر خلاف من قال لا يخلو المحل عن الشي وضده اذا احتمله وقد تقدم ابطاله
مسئلة قوله وهي غير الحركة يعني عند المتكلمين خلاف الفلاسفة فانهم يزعمون
ان الحركة الحيوة في الجسم حركة طبيعية ويحدون الحي بانه المتحرك الحساس **قوله قلنا** يعني في
الرد عليهم الحركة هي الانتقال يعني في اللغة فادعوا ان الحركة من جهة الى جهة هي الحيوة اكذبتهم الضرورة
لان كثيرا من الجمادات يتحرك ولا حيوة فيه وان قالوا ان الحيوة تسمى حركة لاجل عوالحي فلطي
في العبارة **مسئلة قوله البصرية وتفتقر الى بنية** يعني الحيوة تحتاج
الى بنية في وجودها وهي تاليف مخصوص وقال صالح قبة ومعمر الاشعرية لا يعني لا تفتقر الى البنية
فيصح في الجوهر يعنون يصح وجودها في جوهر واحد **قوله قلنا** يعني في الرد عليهم زوالها
بتفريق البنية على طريقة واحدة يعني انا نعلم ذلك ولهذا نعلم فيمن قطع نصفين او
قطع اربا اربا او قطع راسه ان حيوته تزول لا محالة ومن اخبر بخلاف ذلك تبادر
العقلا الى تكذيبه ولان الحيوة لو صحت في الجوهر الفرد لاوجبت له حكما ولم يوثر الانضمام

الحيوه

لان ذلك من حكم ما لا يحتاج الى غير المحل فيكون الانسان بمنزلة احيا كثيرين وانه لا يتصرف
بارادة واحدة وداع واحد قال المحل محتمل قلنا لا نسلم احتماله لاستحالة موجها عليه
فالواقد لا تزول مع التفريق فان الشاه يضطرب بعد الذبح قلنا انضرابها لاجل انزعاج
الدم لاجل التالم قال المولف وان قطع الودجين ليس من الجملة التي لا يكون حيا الا بها كما في
الديك اذا قطع راسه لكن قطعهما يسري الى افسادها واما دخال الاذن فلعل له ركنين
فاذا قطع نصفين مشا باحدهما في كل نصف **فرع قوله وكما افتقر الى البنية**
تفتقر في وجودها الى معانٍ من جنسها يعني ان الحيوه تحتاج الى بنية والى اجزا الحيوه اخر
تحل في اجزا الجملة الحية اذ لا حي الا مدرك بابعاضه يعني لا يوجد حي الا وهو يدرك
بابعاضه كلها ولا يدرك بمحل الآبان يستعمله في المدرك ضربا من الاستعمال يعني بان يلمس
الملموس ويقلب حدقته في المري ويجمع بين المطعوم وبين لهابه والا لزم ان يدرك باليمين
ما ادركناه بالشمال ونحو ذلك يعني لو لم يكن استعمال محل الحيوه شرطا في الادراك للزم
ذلك فندرك بالوجه ما ادركناه بالرجل والمعلوم خلاف ذلك **قوله** واشتراط
استعمال المحل يعني المدرك ليس لاجله اي ليس لاجل المحل ولا لمقتضي عن صفة ذاته لانه لم يدرك
به لاجل كونه محلا بل للموجب للادراك به وهو الحيوه الحالّة فيه اذ بثبوتها يثبت الادراك
وينتفي بانتفايها والمحل بحاله لا العكس لانا نقدر ان تعذر الادراك عند انتفا المحل
لانتفا الحيوه بانتفا محلها لا لانتفا المحل ومن ثم قال — المولف فلزم وجود الحيوه في كل محل
يدرك به واستدللنا بذلك على ثبوت الحيوه لحصول الفصل بين المحال وما لا يصح الادراك به
لا يدخل في جملة الحي كالشعر والظفر فاذا ثبت ذلك فلا يوجد احد اجزا الحيوه من دون الاجزا
الاواخر كما لا بد من اجتماع اجزا البنية المشترطة في الحيوه وفارق حالها حال العلم فانه يصح وجود
الجز منه ويوجب للجملة كونها عالمة به فان قيل اذا احتاجت اجزا الحيوه بعضها الى بعض لزم
ان تحتاج الى نفسها قلنا الوجه في احتياجها مختلف فبعضها يحتاج وجوده وبعضها في
ايجاب الصفة لمحلها حتى يكون من جملة الحي ولا يقال ليس احدها بان يحتاج في وجوده اولى
من الاخرى لانا نقول بين اجزا الحيوه تعلق من وجه معقول لان من حق الحي ان يكون اجزا كثيرة
وفي كل جز حيوه وما خلا عن الحيوه فليس من جملة الحي ففي التحقيق ان المحتاج الى اجزا الحيوه هو الحي
لا الحيوه وهذا في الجملة التي لا يكون الحي حيا الا بها وكذلك في حيوة العضو الواحد كاليد والرجل
لا يصح بعضها دون بعض فاما حيوه الاجزا الزايدة على الجملة فلا تحتاج حيوة الجملة اليها لحصولها من دونها

فرع قوله ابو هاشم وتفتقر الى الرطوبه واليبوسه والروح يعني ان الحيوه تحتاج في الى هذه الاشيا قال ابن متويه وانما تحتاج الى ضرب من الرطوبه وان اختلفت ففي احدها هي بصفه الدم فلهذا يموت من نزف دمه وفي الملايكه والجن بخلاف ذلك لكن لابد مما يجري مجرى الرطوبه وكذلك اليبوسه والروح بحيث لو زالت اليبوسه من الحي حتى يكون مثل الما لزالت الحيوه منه لتعذر حلول الحيوه فيه قال المولف ولم يرد ان الرطوبه واليبوسه يجتمعان في محل الحيوه بل يكون في بعض اجزا البنيه التي تفتقر اليها الحيوه رطوبه وفي بعضها يبوسه وكذلك وجدنا الحيوه تزول بحسر النفس على طريقه واحده هذا وجه قول ابي هاشم وقال ابي علي لاتحتاج الى الروح يعني الذي هو النفس بل الى الدم وهو الرطوبه قال وانما زالت الحيوه عند سد النفس بمجرى العاده بدليل تراخي زوالها قلنا اذن لاختلف حالها لان ذلك حكم العادة وقال القاضي وابو رشيد لاتحتاج اليهما اي لاتحتاج الى الرطوبه ولا الى الروح كما زعم الشيخان اذ لا طريق يعني علمنا الا العلم بالحاجه يريد ان من ضروره ولاد لاله وزوال الحيوه عند زوال تلك الرطوبه ليس بدلاله عندهما لانا نعلم استمرار زوال الحيوه عند الرطوبه والروح ومن ثم قال المولف قلت واذا لم تحتاج حيوه الجن والملايكه اليهما لانهم اجسام رقيقه ينفذها الشعاع والدم ليس كذلك فان قيل فيهم رطوبه لطيفه رقيقه كرقه اجسامهم ينفذها الشعاع قلنا هذا التقدير لايوجب حاجتها الا بعد ان تعلم الحاجه اولا فان قيل انا قد علمنا ثبوت الرطوبه في الملايكه بالسمع وهو قوله تعالى اولى اجنحه مثنى وثلاث ورباع ولا وجه لخلق الجناح الا ليمنع الساقط من الهوى ولا يهوي الا يقيل ولا ثقل الا بالرطوبه فاقتضى وجود الرطوبه فيهم واقتضى حاجه الحيوه اليها قال المولف وجود الرطوبه في الملايكه لايوجب حاجه الحيوه اليها كوجودها فينا وانما يلزم ذلك لو علمنا زوال حيوتهم عند زوال الرطوبه ولا طريق الى ذلك قال المولف لان السمك والتمساح يحيى في الما ولايحتاج هوى فكان عاديا كما ذهب القاضي وابو رشيد **مسئله قوله البصريه ولايحتاج الحيوه** الى الغذا يعنون لاتحتاج الحيوه في بقائها الى الغذا وهو الطعام والشراب بل يصح ان ينتفي من دونه كما في حيوة الملايكه عليهم السلام وقال ابو القسم البلخي يحتاج يعني الى الغذ **قولنا** يعني في الرد عليهم يلزم في الملايكه يعني ان يحتاجون الى الغذا وقد علم بالسمع خلافه وهو قوله صلى الله عليه واله وسلم طعامهم التسبيح وقد ثبت انهم اجسام ولم تحتج حيوتهم الى الغذا فكذا حيوة غيرهم فان قيل قد ثبت انهم يشتهون الاراح

الطيبه ويلتذون بها فقامت مقام الغذا قلنا انهم وان التذوا بذلك فمن اين احتاجت
حيوتهم اليه بحيث لو فقد لذهبت حيوتهم وان يحصل بذلك تجويز ان يقوم مقام الغذا في
حقنا من دون قطع ولا حسم للشعب ان يقال قد ثبت تماثل الحيوه فاذا احتاج نوع منها
الى الغذا لزم ان يحتاج النوع الاخر الى مثل ذلك والرايحه الطيبه لا تقوم مقام الغذا
في حقنا فكذا في الملايكه **قوله** فان تستوي الاغذيه يعني لكل حيوان لتماثل الحيوه
يعني في جميع الحيوانات وهذا دليل ثان فلا يجوز ان تحتاج حيوه الى نوع من الغذا
دون الاخر والمعلوم خلاف ذلك فان غذا بعض الحيوان قد يكون مهلكا لحيوان اخر
كالضبا فانها تغذا بالحنظل وكثيره سم في حق غيرها ولا تحتاج في تزايدها الى تزايد البنا
مسئله قوله القاضي ويحسن حياتان في محل واحد يعني يجوز ان يوجد الله
في المحل الواحد حياتين فصاعدا اذ التاليه عرض وهو قوة الادراك يعني بذلك المحل
لان الادراك يقوي ويضعف بحسب حيوه المحل الا ترى انا ندرك بالعين ما لا ندركها بغير
من ساير الجسد ما ذلك الا لكثرة الحيوه في العين وهذا احد اقوال القاضي وقوله الاول
وابوهاشم لا يحسن لحصول العرض بحيوة واحده بنا على جواز قبح احد الشيئين لا بعينه وقد
رجع عنه وقال يقبحان معا ورجح الحولي جنسهما معا كما هو ما استقر عليه القاضي لقوة الادراك
مسئله قوله وتوصف بانها حيوه في العدم كالجوهريه يعني انه يصح وصف
الحيوه بانها حيوه كما يصح وصف الجواهر بالجوهريه في حالة العدم لانها تميز بهذه الصفه عن
ساير الاعراض كما يتميز الجوهر بالجوهريه وهذا قول اصحابنا قالوا وهي باقيه اي من جنس ما يبقا
من الاعراض وقال ابو القسم البلخي لا يعني لا يبقا ولا توصف بانها حيوه في العدم وهذا
بنا منه على نفي بقا الاعراض ونفي الذوات في العدم وقد تقدم ابطاله **قوله لنا** يعني
في الاسند لال على بقايها انا نعلم وجود استمرارها من النفس ولا طريق الى تجددها يعني الحي
العالم بتجددها حالا فحالا وكونها تلبس بمحل لا يمنع بقايها واذا كانت باقيه صح الاعاده
ولم يجب وقال ابو القسم تعاد على الصفه التي مات عليها حتى لو قطعت يده وهو مومن
ثم كفر اعيدت يده حيوان يدخل الجنه وجملته تدخل النار والعكس لو كان كافرا وقال ابو علي
تعاد جميع اجزايه قال القاضي وهذا فيه نهايه البعد قال ابوهاشم لعله غلط الراوي
مسئله قوله ولا تدخل في مقدورنا اتفاقا يعني ان الحيوه لا تدخل في
مقدورات القدر اتفاقا بين المتكلمين والاصح منافعلها والمعلوم ضروره خلافه فانا نجد نقدرنا

قوله

احيا الموتا والجماد كما نجد تعذر ايجاد الاجسام مستمراً في كل حال وكما نعلم تعذر الجمع بين الضدين
هذا اختيار المولى والمتكلمين قال لو نعلم تعذرها استدلالاً والدليل انا ان نقدر عليها مباشرة او
توليد وكلا هما ممتنع اذ لا يصح مبتداه ولا يولدها الاعتماد ولا غيره **مسئلة** **قوله** قال
الحكيم والقاضي وابو علي لا حيوة في العظم ومعرفة من قولي ابي هاشم
وقال ابو هاشم اخيراً وجالينوس من الحكما بل فيه حيواي في العظم حيوة **قوله قلنا** يعني في
الرد عليهم اذن لصح الادراك به يعني لو كان فيه حيوة لصح ان ندرك به الحرارة والبرودة والالم
كما ندرك بما فيه حيوة من الجسد **قوله** ولتالم يعني على الحد الذي يتالم به اللحم من ضرب او قرض فان
قيل انما لم يدرك به كذلك لعله الحيوة فيه لا لنفيها منه ولهذا ايدرك به ما كثر من الحرارة والشقة
قلنا لو حلته لم يخل اما ان تحل جميع اجزايه او بعضها ان حلت الجميع لم يفترق الحال وادرك بكل
جزء منه وان حلته في البعض لم يوجب لما لم تحل فيه مع محلها الا حيث فيه حيوة اخرى كما تقدم
قالوا قد تدرك الحرارة بالسن وبالضرس قال ابو علي ذلك مجاوره محل الحيوة وهو اللحم
وقال القاضي ما صلب من العظم لم تحله وما كان فيه رخاوة ولين صح وجودها فيه
قال فعلى هذا يصح ان يكون في المتصل من اللحم من السن حيوة وكذا في جوفها فتلحقه الضرس والحر والبرد
مسئلة **قوله** ابو علي **والشعر والظفر من جملة الحي يعني وكذلك ما يتصل**
بالبدن كالقرن والعقب وقال ابو علي لا يعني ليست هذه من جملة الحي وهو الحق يعني قول
ابي هاشم اذ لا يدرك بها يعني بالعظم والشعر ومن حكم الحي ان يدرك به **قوله** قلت
وهو خلاف في عباره يعني لان اباهاشم لا يخالف انهما متصلان بالحي وابو علي لا يخالف انه
يدرك بهما قال ابو علي ان من لا شعر له يعد ناقصاً وكذلك الظفر قلنا لا نسلم ذلك ولا
حلق المراة نافقصاً لعدم التحيير قال المولى والرجوع في ذلك الى النقل عن العرب من اهل
اللغة ولم ينقل عنهم في ذلك شي لكن في الشرع ما يشعر بقول ابي علي حيث اوجب الارش
في العظم والشعر كسائر البدن ماذاك الا لانه نقص **مسئلة** **قوله** **ابو هاشم والقاضي**
وابو عبد الله حيوة لا يصح ان تكون حيوة لعمرو يعنون لا يصح ان تكون الحيوة بعينها
لانها تخص محلها لا يصح وجودها في غيره وقال ابو علي بل يصح ان تكون حيوة لعمرو بعينها
قوله قلنا يعني في الرد عليه لولم تخص لذاتها محلها لافتقرت الى مخصص يعني يخصها بمحل
دون اخر كما مر في اللون من الخلاف والاحتجاج **قوله** ولصح ان تكون حيوتها يعني
لولم تختص حيوة زيد لذاتها بمحل لصح ان تكون حيوة لزيد وعمرو جميعاً اذا تجاورا بان

قوله

قوله

قوله

قوله

قوله

قوله

هاشم

ويلزم منه ان يكون ... هذا الدرس من العظم ... لانه يلزم مثله في اللحم والعلوم ... فتامل

... الاعراض كالقول في الماهية ... ان الاول ... الوجود ... الذوات ... الوجود ... غاية الوجود ... وجودها لا الاتحاد ... ان ما بعث للزوم ... اتحاد الماهية ... فتامل

بحسبل للداجرا

يجعل الله اجزا زيد ملاصقة لاجزا عمرو وكملاصقة اليد الزايدة فيوجب لجملتها فلا يتميز زيد من عمرو وما ادى الى نفي تغاير الاحيا ففاسد يعني وهو القول بعدم اختصاصها الا انا نعلم ضرورة ذلك فان كل حيين فهما غيران **قوله قلت** وفيه نظر يعني هذا الاحتجاج من وجهين احدهما انه مبني على قاعدة مختلة وهي اختصاص الاعراض بمحلها لذواتها لان المخصص هو الفاعل والحلول كيفية في الوجود والوجود بالفاعل فكذا الكيفية كما تقدم الثاني انهما حيين متغايرين وان كانت حيوتهما واحدة **مسئلة قوله البهشمية** واجزا زيد لا يصح ان تكون اجزا لعمرو يعني الاجزا التي لا يكون زيد حيا الا بها لا تصير من الاجزا التي لا يصير عمرو حيا الا بها قال القاضي القضاة ليس من حق الحي ان يختص بالجزا ليتم بها كونه حيا ولا يصح التبديل ولا التغاير فيها لان تجويز القادح ذلك يقدح في العلم بان هذا الحي هو الحي الاول والا لم يحسن المدح والذم ولا الثواب والعقاب وقال ابو عبد الله يجوز يعني ان تصير اجزا زيد اجزا العمرو بنا على اصله ان الاجزا انما تصير زيدا بالحيوة والقاضي بنفس الاجزا وابو هاشم بهما وكلام القاضي اولا لان المستحق للمدح والذم والثواب والعقاب هو الحي لا الحيوة ولا التاليف والحي هو الاجزا المبنية فلا يجوز تبديلها والا كان المعاقب غير العاصي والمثاب غير المطيع ولجاز ان يكون الحي مثابا معاقبا بان كانت هذه الجملة جملتين لحيين فاما ما عدا الجملة التي لا يكون حيا الا بها فيصح كالاطراف فانها قد تكون زيادة في سمن حي اخر اذ قد يسمن ويهزل والجملة باقية **قوله قلنا** في الرد على جوز ذلك يودي الى تجويز كون المعادة غير المذنب يعني لو جاز ان تصير اجزا زيد اجزا العمرو لكانت الاجزا المعادة للمجازاة بالعقاب غير الاجزا المذنبة فيكون عقابا لمن لم يذنب وذلك ظلم والله تعالى لا يفعله وله ان يقول ثم لا يفعله الله لانه عدل حكيم لا لهذا الوجه فيحتج بان ذلك يودي الى ان لا نعلم ان الذي دمناه اليوم هو الذي سابالامس وذلك معلوم ضرورة قال المولف ومصير اجزا زيد التي لا يكون حيا الا بها اجزا العمرو محال عقلا لانهما متغايران في العدم والوجود ولا يصح مصير الشيئين شيا واحدا وهو وذلك معلوم ضرورة وانما الجائز اجتماعهما واتصال بعضها ببعض ولا وجه للخلاف مع القول باثبات الذوات في العدم ولا معا نفيها ايضا اذ لا تصير اجزا زيد اجزا العمرو في الوجود وهي ثابتة في العدم **مسئلة** والموت والحيوة فعل الله ابتدا يعني عند جمهور المعتزلة وقال معمر بن عباد بل حصلا بطبع المحل لان من مذهبه ان ما وجد في حيز الانسان من تحريك او تسكين او ارادة او ادراك فهو فعل الانسان وما جاوزه فليس منه بل بطبع ما يوجد فيه **قوله قلنا** يعني في الرد عليه لا

استحالة

الشيئين

فعل

يعقل اي لا يعقل الطبع لانه ان اراد به مجرد ذات الجسم فباطل والا لزم ان لا تكن الحيا مادام جسما وكذا ميتا وان اراد بالطبع امرا زايدا على الجسم فاما راجع الى الذات او خارج عنها ان رجع اليها فاما صفة واجبة او جايزة ان كانت واجبة لم يزل كذلك والجايزة متحد والخارج عنها اما موجودا او معدوما والمعدوم لا اختصاص له والموجود لا طريق الى اثباتها الا الطريق التي اثبتنا بها الحيوة وشبهته ان الاعراض لا تقف على اختيار الفاعل والاصح ان يوجد الجوهر غير كاين قلنا احتياج الجوهر الى الكون لا يخرج عن الكون عن كونه مقدورا فاذا علم الله استحالة وجود الجوهر غير كاين كان داعيا له الى ايجاد الكون حيث اراد ايجاد الجوهر ولا طريق الى ان الجوهر الكون بطبع الجوهر

مسئلة قوله القاضي والموت ليس بمعنى وحكا الحاكم

انه ليس بمعنى الاسما يعني لا عقلا لعدم الدليل العقلي والسمعي كقوله تعالى خلق الموت والحيوة يعني انه وصف بانه مخلوق والموجود المخلوق يعني لا يوجد الا ذاتا قال المولف وهذا الدليل انما يفيد الظن فقط **قوله قلنا** يعني في الرد عليه الاجناس لا تثبت الا بالسمع والمراد به خلق ما ضده تنتفي الحيوة وقال ابو علي في ابو القسم بل معنى عقلا يعني مع السمع **قوله قلنا** يعني في الرد عليهما الا دليل يعني من جهة العقل واختلف كلام ابي هاشم فتارة قال معنى يحدثه الله في محل الحيوة فيصير ميتا وتارة ليس بمعنى وتمايق في نفيه قال المولف وهو اختيار اصحابنا المتاخرين لا المنصور بالله فجعله معنى بالسمع وحجة من نفاه عدم الطريق الى اثباته فاما اثبات الحيوة فيجوز ان تكون لانتفا ما يحتاج اليه من البنية او غيرها واما اثبات الفنا بالسمع فلا يثبت كونه معنى به وانما اثبتنا بالسمع حكما وهو اعدام الجواهر به

مسئلة قوله ابو هاشم ولو كان الموت معنى لما كان ضدا

للحيوة يعني لانه يوجب للجملة نقيض موجبها وقال ابو القسم بل ضد لها يعني انه معنى وهو ضد لها على الحقيقة **قوله قلنا** يعني في الرد عليه اذن لماثلها اذ يوجب للجملة نقيض صفتها بعد ان صيرها كالشي الواحد يعني لان الحيوة قد اوجبت للجملة وصيرتها كالشي الواحد فكذلك الموت وهذا الحكم هو اخص احكامها يعني اخص احكام الحيوة التي ميزها عن سائر الاعراض وكلما شارك غيره في اخص احكامه الذي ميزه عن غيره وجب كونه مثلا له كالجوهرين والسوادين فان قيل ومن يلزم انه يوجب نقيض صفة ضده ويصير الجملة كالشي الواحد قلنا لانه لو لم يوجب نقيض صفة ضده لم تبطل صفة ضده بطروه عليه فلا يكون له طريق الى انتفا ضده ولا يوجب للجملة الا بعد ان يصيرها كالشي الواحد والا اوجب لابعاضها ولا يوجب لمصير الجملة

كالشي الواحد

٢ الموت

كالشي الواحد لعدم زوال الحيوة الا الموت فلزم انه يوجب نقيض صفتها ولزم مماثلته
لها كما تقدم **مسئلة قوله والموت يجوز وجوده في جوهر يعني اذا كان**
غير مضاد للحيوة فلا شك انه يجوز ان يوجد في جوهر واحد لما لم يفتقر الى بنية ق الا اوجب
للجملة كما مر وقال ق لا يحتاج الى البنية كضده وهو الحيوة اذ يوجب للجملة نقيض يوجب للحيوة
قوله قلنا يعني في الرد عليه لا نسلم انه يوجب للجملة لما تقدم وانما حكمه مقصور على محله
وهو منع وجود الحيوة فيه كالكون يعني في كون حكمه مقصورا على محله ح وقال اصحابنا وقطع
ان الموت اذا كان معنى لا يصح وجوده في الجماد لان من حكمه اخراج محله من ان يكون
بعضا للحي **مسئلة قوله ابو هشيم والموت لا يضاد القدرة والعلم** يعني
بعني ولو قدر معنى خلاف ابي القسم وزعم انه يضادهما لانتفايهما به **قوله قلنا** يعني
في الرد عليه الشي الواحد لا يضاد شيئين مختلفين يعني كما تقدم قال الحاكم والخلاف في عبارة
مسئلة قوله ابو هاشم ومن تابعه ويجب على الله تعالى اعادة الجملة التي لا يكون الحي
حيا الا بها يعني التي يمكن مجازاتها بعلمها قال لولا وهذا فيمن يستحق ثوابا او عوضا فاما
مستحق العقاب فلا يجب اعادة جملته وقال ابو علي وابو القسم بل على الصفة التي كان عليها
يعني يعاد على الصفة التي مات عليها كما تقدم وقد تقدم ابطاله قال القاضي وفي هذا غاية
البعد اذ لا وجه يقتضيه قال ابو هاشم لعله غلط الراوي يعني عن ابي علي اذ لا يجهل
ضعفه **قوله** وقد مر الخلاف في اعادة عين الناس **قال** ابو هاشم ويجب ان
تعاد الحيوة بعينها وقال القاضي لا يعني لا يجب ان تعاد اذ الحي هو الجواهر ولا مدخل
للعرض فيه وقد تقدم تفصيل هذه المسئلة **مسئلة قوله وتصح الاعادة**
على الحيوة يعني عند اصحابنا لانها من الباقيات والباقي يصح اعادته وقال ابو القسم لا
يعني لا يصح اعادتها بنا على انها لا تبقى فذلك قوله قلنا بنا على عدم بقائها اذ لا يقول
يبقى شي من الاعراض **مسئلة قوله القاضي وليس وجود الجوهر الحي متضمنا** للشهوة
والنفرة يعني بحيث لا يصح وجودها من دونهما كما في الكون والجوهر فانه لا يصح و
جود الجوهر عبر كاين خلاف ابي هاشم يعني في تضمن الحيوة للشهوة والنفرة فانه زعم ان الحيوة
متضمنها فاما تضمن الجوهر للكون فهو وفاق **قوله لنا** يعني في الرد عليه اذن لا تخلو
محلهما يعني لان تحل الشهوة والنفرة في كل محل فيه حيوة من يد او رجل او غيرهما والمعلوم انهما

لاجلان في غير القلب بخلاف الحيوة فتعم الجسم وهذا الحكم من ضمن بغيره ان تتحد جهتهما
كالجوهر واللون والحيوة والبنية فان قيل هذا قياس على مجرد الوجود والا فما العلة على
وجوب اتحاد جهتهما قلنا استمرار ذلك على طريقة واحدة دليل اذ لا وجه يعلق به ذلك
الحكم الا التضمين **قوله ابو القسم** ولاستحال وجودها من دونهما كالجوهر بدون
الكون هذا دليل ثانٍ على نفي تضمنها لهما قال لو لم تكن مضمنة بهما لجوزنا ان يقطع احد
اربًا اربًا ولا نتالم بذلك والمعلوم خلافه ولا وجه الا تضمنها لهما قلنا له انت معارض
بمثل ذلك فكما ننفر عن ذلك يجب ان نلتذ به ثم انا نقول لو لم يخلق الله له نفرة
لم يجد الما وانما اجرا العادة بخلق النفرة عند التقطيع ويجوز ان لا يخلقها ولا يلزم
تضمنها لجميع انواع الشهوات اذ الفاعل مخصص لاحدها كالاكوان

باب القدرة اعلم ان القدرة معنى يوجب مزية للجملة عندها

لاجل تلك المزية يصح ممن اختص بها ان يفعل وهي تسمى قدرة وقوة واستطاعة وطاقة
وفيها مسايل **مسئلة قوله جهم** يعني ابن صفوان لا قادر الا الله تعالى فقط
قوله قلنا يعني في الرد عليه بل والعباد يعني ان الله تعالى قادر على اختيار الافعال
والعباد قادرون على افعالهم ووافقنا على انهم قادرون الاشعرية والنجارية لكن قالوا
لا فاعل الا الله والمطرفية اثبتوا قادرين الله تعالى والادميون والملايكة دون ساير الحيوانات
فمسخرة لا اختيار لها **قوله** اذا وجدنا يعني في الشاهد حيين صح من احدهما الفعل دون
الاخر والذي صح منه الصحيح السليم والذي تعذر عليه المريض المدنف فلا بد من مزية
لاجلها صح من احدهما دون الاخر والا لم يكن اولى بان يصح منه ما تعذر على غيره مع
اشتراكهما في كونهما حيين وهي التي عبرنا عنها بالقادرية **قوله** ولا يقال انها كون احدهما
خلق فيه الفعل بغير اختياره لاستلزامه سد العلم بقادرية القديم تعالى لانهم اذا قالوا
ان الذي صح منه ما تعذر على غيره وخلق فيه الفعل بغير اختياره لم يصح علمهم بقادريته تعالى
اذ لا طريق لهم الى قادريته الا صدور الفعل منه على جهة الاختيار فاذا لم يكن ذلك طريقا الى
كوننا قادرين لم يكن طريقا الى كونه تعالى قادرا ايضا قال المولف واعلم انه لا يصح اثبات احد
قادرا الا بعد ان يثبت محدثا وفاعلا لان ذلك هو الطريق الى القادرية ولا شك ان
تعلق الفعل بفاعله واحتياجه اليه على سبيل الجملة معلوم ضرورة وانما نحتاج الى الدلالة

للفصل

لتفصيل معنى التعليق هل تعلق احداث او حلول او كسب كما تزعمون والدليل على ان
احدنا محدث لفعله وقوعه مطابقًا لقصده وداعيه وانتفاوه بحسب كراهته وصارفه على
طريقة واحدة وهذا يعلم تاثير المؤثرات من الاسباب والعلل والشرط يوجب ان يكون لنا
في افعالنا تاثير وانها محتاجه الينا في دوام عدمها ولا بقاها موجوده بل في اخراجها من
العدم الى الوجود لكون وجودها جايزا فاحتاجت الينا كذلك وقولهم تحتاج الينا
لنجعلها كسبا لا يعقل لان الكسب غير معقول فاذا ثبت حاجتها الينا فليس الى مجرد ذاتنا
لانتفا الحاجه مع بقا الذات عند الموت والعجز فلم يبق الا انها انما احتاجت الينا لاختصاصها
بمزيه ولا تاثير لشي من مزايانا في ايجادها الا القادريه لان لكل مزيه متعلقة تاثير غير تاثير
الاخرى كالعالميه وكونه مريدا ومتفكرا وبتعلقت بفعل الغير وقد تقدم زياده على هذا وقوع
الفعل منا دليل كوننا قادرين فالصحه تدل على تقدم القادريه قبل وقوع الفعل لانه وقت الصحه
واستمرار القادريه يفتقر الى دليل اخر وتلك القادريه التي دلت عليها صحه وقوع الفعل راجعه
الى الجمله موجبه عن القدره لان الصحه حكم راجع الى الجمله فكشف عن مقتضى له راجع الى الجمله

مسئلة قوله اكثر المعتزله والحيوان قادر بقدره وهي عرض يعني تلك القدره

تحل فيه يعني في الحيوان فيوجب للجمله حالا يعني لجمله الحيوان وقال النظام وابو علي الاسواري
والاصم بالقادريه لنفسه اي قادريه كل حيوان صفه واجبه له كوجوب التحيز للجوهر قال المولف وهذا
بنا على اصلهم في ماهيه الحيوان وان هو غير الجسد الظاهر ويجعلون الحي جنسا غير الجسم والعرض
قادر لذاته وانما يفارق القديم تعالى بكونه حادثا **قوله لنا** يعني في الرد عليهم صح منه اي
الحيوان الظاهر مع جواز ان لا يصح والحال واحده وهي كونه حيا مع امكان الفعل ومع تعذره
والشرط واحد وهو البنيه المخصوصه فان بنيه الحي واحده مع امكان الفعل ومع تعذره على حد
حصول ذلك فيمن صح منه فلا بد من امر يعني غير الحال والشرط والذات تجدد للحي لاجله صح منه
ما كان متعذرا والا لم يكن بان يصح اولى من ان يبقا على التعذر وتقديره باصول خمسه **احدها**
ان احدنا يصح منه الفعل **وثانيها** انه صح منه مع جواز ان لا يصح **وثالثها** ان الحال
واحد والشرط واحد **والرابع** انه لا بد من امر لاجله صح منه **وخامسها** ان ذلك الامر ليس
وجود معنى اما الاول فقد تقدم في مسئلة قادر واما ان ذلك على سبيل الجواز فلانه لو وجد
ذلك لاشتركت الاجسام اذ لا يجب الا ما رجع الى الذات او الى صفاتها الواجبه وذلك حاصل للجميع
ويلزم ان لا ينحصر مقدوره جنسا ولا عددا فيمانع القديم ولا تزيد قادريته علينا واما اتحاد الحال

قوله لنا

اما الاول

والشرط فلا شك ان الحيية والبنية حاصلان حال صحة الفعل وحال تعذره واما انه لا
بد من امر فذلك معلوم ضرورة كما تقدم في الكاتبية فكذا القادرية واما ان ذلك الامر ليس
الا وجود معنى فلما تقدم في الكون وللزم صحة الاختراع منا ولم يحتج الى شي من الالات اذ لا
وجه يقتضي الاحتياج الى استعمالها قال المولف وهذا اقوى قال المخالف الحيية توجب
القادرية بشرط الصحة كما توجب كونه مدركا بشرط ارتفاع الموانع قلنا باطل بما تقدم من
عدم انحصار المقدورة في صحة مقدور القادرين لتماثل الموجب وهو الحيية

مسئلة قوله البصرية القدرة عرض ليست بجسم وقال هشام بن سالم
وضرار وحفص الفرد بل هي بعض القادر يعنون انها جسم وذلك الجسم بعض القادر وقال
هشام بن الحكم وهشام الارمني هي ما لا يتم الفعل الا به من الة وغيرها يعني بغيرها الوقت
والمكان قال الارمني وكل ذلك متقدم على الفعل **قلنا** يعني في الرد عليهم لو كانت القدرة
جسما كما زعموا لكان كل جسم قادرا يعني ببعض منه لعدم اختصاص بعض الاجسام بكونه قدرة
دون بعض وقد قال الاولون القدرة جسم والاخرون قالوا الالة قدرة وهي جسم فاشترك
عليهم **قوله** ولما اختلف القادرون يعني لو كانت القدرة جسما لم يختلفوا قوة وضعفا
ولما اختلف حال القادر الواحد في ذلك ولكان الاكثر جسما اكثر قدرة ولا شبهة لهم ولعلهم
يحتجون بما احتج به من قال هي الصحة والسلامة وقد ابطلناه

مسئلة قوله وهي
معنى سوى الحركة والسكون وقيل بل هي سكون وقيل بعضها حركة وبعضها سكون حكى ابو القسم
هذه الاقوال في كتاب المقالات ولم يعين قائليها قلنا ان موجب الحركة وسائر الاكوان يختص
المحل والقادرية صفة للجملة فكيف يكون احدهما هو الاخر ولتضاد الكائنية بحسب الجهات
بخلاف القادرية ولا لزم اذا انتقل ان يصير على ضد صفته الاولى وان القديم تعالى قادر
ولا يجوز عليه الحركة قالوا قادرية احدنا انما تظهر بالحركة فلزم كونها هي قلنا باطل بما تقدم
وتوجب للجملة يعني القدرة توجب صفة للجملة لا للاجزا عند اهل التحقيق قالوا وهي غير الحيوة
وقيل بل هي يعني بل هي الحيوة **قوله لنا** يعني في الرد عليهم اختلاف الحيين في القادرية
يعني بان يكون احدهما اقدر من الاخر بل قد يكون حي ولا قدرة فيه كشحمة الاذن فلو كانت
هي هي لم يقع اختلاف فان قالوا انما اختلفنا في القادرية لزيادة الحيوة فيمن قدر على الاكثر قلنا
اذن لزاد ادراكه لكثرة حيوته والمعلوم خلافه فان قالوا هذا ابنا على ان لم ندر كيفية مقتضاه
عن الحيية وليست كذلك بل هي معنوية قلنا بل ذلك بنا على ما ثبت بالدليل من كونها مقتضاه

عنه

عنها وكونها معنويه فاسد قوله وهي معنى غير الصحه والسلامه يعني ان القدره
غير هذه خلافا للشيخ ابو القسم البلخي وغيلان الدمشقي وثمامه بن الاشرس وبشر بن المعتمر
فقالوا هي الصحه والسلامه **قوله لنا** يعني في الرد عليهم انا لعضو منا قد يكون صحيحا
وليس بقادر كشحمة الاذن يعني لو كانت القدره هي الصحه لصح الفعل بذلك ثم انا نقول لهم
ما يريدون بالصحه هي البنا ليوام انتفا الامراض ام غير ذلك الاول باطل والا لزم في كل
نا لين ان يكون قدره لتماثله وحكمه راجع الى محله والقدره الى الجمله ولان القدره محتاجه
الى الحيوه والحيوه محتاجه الى الصحه فلزم الدور والتسلسل وزوال الامراض امر نفي لا يوثر
في الاثبات وان ارادوا بالصحه ما نعنيه بالقدره فالخلاف في عباره قالوا وجدنا القدر
تدور مع الصحه ثبوتا وعدما قلنا باطل كشحمة الاذن وقد يكون احدنا صحيحا ولا يقدر على
شي **قوله** ولا اعتدال المزاج يعني وليست القدره اعتدال المزاج عندنا خلافا للفلاسفه
فقالوا ان القدره مجرد اعتدال المزاج في الحي وعند ذلك قال ابو الحسين وابن الملاحمي
والامام يحيى بن حمزه كما مر في باب الحيوه **قوله لنا** ما مر في باب الحيوه من ان المزاج امور
متضاده فلا يصح ان تجتمع في اقتضا حكم واحد وهو صحة الفعل والا صفة واحده وهي القادريه
لا سيما اذا كانت للجمله لان احكامها ترجع الى المحل وشبهتهم ما تقدم **مسئله**
ولا تحل في جماد يعني القدره لاحتياجها الى الحيوه عند اكثر المتكلمين وقالت
الفلاسفه للاشجار في القوه ثمار اي يصح ان يصدر منها غيرها وهو الثمار كما يصدر منا
الفعل ويريدون بالقوه اي في العدم ما لم يخرج الى الفعل يعني ما لم يصير فعلا موجودا فمتى وجد سالم يصح ذلك
عن الشجر كما تخرج افعالنا عن كونها مقدوره **قوله لنا** يعني في الرد عليهم لو وجدت في الجماد يعني القدره لكان
قادرا والمعلوم ان الجماد ليس بقادر بالاتفاق قال المولف وظاهر قول الفلاسفه انهم لا يثبتوا للشجره قدره فلا وجه لاحتجاج
اصحابنا ولو وجدت لا في محل لم يختص بحي دون حي ولا يتفاضل القادرون **مسئله قوله ابو علي وابو هاشم**
وتفتقر الى بنيه زايده على بنية الحيوه يعني القدره تحتاج الى بنيه زايده على قدر البنا التي يصح وجود الحيوه فيها فلا يصح
وجودها مع الحيوه حتى ينضم الى بنية الحيوه جز اخر فتوجد القدره مع تلك الحيوه لاجل تلك الزياده وقال ابو علي
قديم قولبه وابو عبد الله البصري لا يعني لا تحتاج الى اكثر مما تحتاج اليه الحيوه والا جوزنا حيا يستحيل ان يكون قادرا
يعني والمعلوم ان لا حي الا ويصح ان يكون قادرا ولهذا قيل في حقيقة الحي المختص بصفه لكونه عليها يصح ان يقدر ويعلم
ولو افتقرت الى بنيه زايده لقدح في ذلك **قوله قلنا** يعني على تصحيح انها تفتقر الى بنيه زايده لو لم تفتقر الى زياده
على بنية الحيوه لاحتملت الذره مثل قدر الفيل والمعلوم ضروره انها لا تحتمل ذلك مع علمنا اختلاف القدر وان المختلف

يصح وجود الكثير منه في محل واحد قال ابن متويه لكن للخصم ان يقول ليس باشنع من
ان يحتمل الجزء الفرد لمثل ثقل الجبل وقد حكي عن ابي عبد الله ان القدرة الواحدة يكفيها محل الحيوة
وانما المحتاج ما زاد عليها واعترض بان ما صح وجود بعض صح البعض الاخر قال الـ... الصحيح
ما ذكره ابو عبد الله وقال ابو رشيد الصحيح ما ذكره الشيخان قال ابن متويه ولم يرد بزيادة
البنية زيادة التاليف فقط بل زيادة مع زيادة الاجزاء واكثر ما يحتمل الجوهر الواحد خمس قدر
على ما اختاره الشيخان لان القدرة اذا احتاجت الى البنية فاكثر ما يحصل في الجوهر يبنى
من الجهات الست فواحد لمحل الحيوة ولا يصح وجود القدرة في محلها لاشتراط الزيادة على
محلها ولا توجد في ازيد من جوهر ولا اما بلت الثالث وتوجد في الروقين كالملائكة والجن

مسئلة قوله والقدرة لا تولد القدرة يعني عند اصحابنا خلافا لابي القاسم

فانه زعم ان القدرة تولد القدرة كمقالته في اللون **قوله قلنا** يعني في الرد عليه اذن لتزايد
قدرنا يعني لو ولدتها لتزايدت لانها باقية وهذا ابنا على ما ثبت بالدليل لا يقول تبقى القدرة
ولا شيء من الاعراض لكن لو لم يولد قدرة اخرى لخرج الها در عن كونه قادرا قلنا ابنا على اصل
فاسد سلمنا عدم بقائها من الجايز ان يجددها الله ولا تكون متولدة لا عن القدرة ولا عن
غيرها ولا تولد شيئا لعدم الطريق الى ذلك

مسئلة قوله ولا يصح بالقدرة

الا المباشر والمتولد لا المخترع يعني لا يصح بها من الافعال الا هما فاما المخترع فلا يصح بها
قوله والمباشر هو الفعل الموجود بالقدرة في محلها لا بواسطة والمتولد هو الفعل
الموجود بالقدرة في محلها بواسطة هذا عند متاخري المتكلمين وهو معنى قول ابي
هاشم المباشر هو ما وجد عن غير مقدمة والمتولد بمقدمة وهو ايضا يوافق قول
القاضي المباشر ما يبتديه القادر منا بالقدرة في محلها والمتولد ما يفعله بحسب غيره
وقال بعضهم المتولد الفعل الثالث الذي يلي الثاني كالالم الذي يلي الضرب والذهاب
الذي يلي الدفع والمباشر ما سوى ذلك سوى كان في محل القدرة او في غير محلها وقال
الاسكافي ما كان تهيا وقوعه على الحصاد دون القصد والارادة فهو المتولد وما عداه
فليس بمتولد فاختلفوا في حدهما مع اتفاقهم على انه لا بد من فرق بينهما تشبيها بتولد
الحيوان لاحتياجه الى والده وما لا يحتاج الى سبب مباشر تشبيها بما باشر البدن من اللباس
والمخترع هو الفعل الموجود لا بالقدرة يعني بل القادر بها ابتدا يعني من غير سبب ويختص به الباري تع
اذ لا يصح الاختراع من غيره من القادرين بالقدر والا لصح منا ان نفعل بالقدرة من دون استعمال

محلها ويلزم ان يمنع الغير من دون مماسه لداو لما يماسه والاسباب منها ما تولد في محله (؟)

وغير محله بشرط مماسه محله او مماسه ما يماسه كالاعتماد ومنها ما لا يولد الا في محله

كالنظر ومنها ما تولد في محله وغير محله بشرط مجاورته لمحله كالكون في توليد التاليف

مسئلة قوله ابو علي وابو هاشم ولو اجتمعت قدرة في محل واحد لم يصح

وجود الفعل بواحده دون الاخرى يعني بل الفعل مجموعهما او لا يفعل بواحده منها وقال

ابو عبد الله يصح يعني الفعل باحدها وقال القاضي عبد الجبار يصح يعني الفعل باحدها

في افعال القلوب دون الجوارح يعني فلا يصح الفعل باحدها في افعال الجوارح ففصل

القاضي بين افعال القلوب وافعال الجوارح والصحيح ما ذكر الشيخان **قوله لنا** يعني

على تصحيح قولهما اذا اتحد محلها لم يمكن استعمال احداها دون الاخرى اذ لا مخصص لان

ما صح الفعل باحدها هو بعينه حاصل في الاخرى فلا وجه لانفراد احدها بالتاثير هذا ما علل ابو هاشم

وقال ابو علي بل التاثير الى خلو احدها من الفعل والترك وهي التي لم تؤثر وذلك ممتنع عنده

وقال ابو عبد الله لا مانع من استعمال احداها يعني لان القادر انما يصح منه الفعل لكونه قادرا

كما يصح منه تناول احد الرغيفين **قوله قلت** يتعذر عليه الاختيار يعني لا استعمال قدره

مخصوصه لعدم التمييز يعني بين القدر الموجوده في المحل فلا يمكنه العلم بانه استعمل واحده

او اكثر وذلك مانع **قوله** ولا مرجح يعني للاختيار لاحداها دون الاخرى ووجه فصل

القاضي ان القلوب لا تحتاج الى استعمال فاشبه فعلها المخترع في ايجاد الاراده بخلاف

الجوارح فتحتاج الى الاستعمال قال المولف والذي وردنا على ابي عبد الله وارد على القاضي بعينه

فلا يحتاج زياده مسئلة قوله البصرية وكلها مختلفه يعني القدر ولا يتماثل منها

يعني انها مع اختلافها لا تضاد فيها وقال ابو القسم البلخي بل فيها متماثل نحو قدر الجوارح على ما قال لانها

يودي الى اتحاد المتعلق يدل على اختلاف المتعلق **قوله** فيصح مقدور بين قادرين يعني

لو اتحد المتعلق وسنبطله يعني فيما سياتي وان كان قد ابطله من قبل قال ابو القسم لو صح

اثبات شي لا مثل له لصح اثبات شي لا مخالف له قلنا قد دل الدليل على اثبات شي لا مثل

له وهو الله تعالى ودل على استحاله وجود شي لا مخالف له قالوا فيلزم مدح القدره في كونها

لا مثل لها كما مر في مدح الباري قلنا كان ذلك مدحا في حقه لما كان لا مثل له في صفات

الكمال ولم يثبت مثله في القدره وتماثل مقدور القلوب لاجل المحل ولهذا يصح بقدره القلب لو

وجدت في الجارحه مثل فعل الجارحه **قوله** وقد رها لضدين غير ضدين يعني عنده

فان قلت ... وقد بين القلوب ... قال ... الى ... (marginal note, partly illegible)

التماثل عن الشيخان

قوله قلنا المعتزله خلاف المجبرة فانهم زعموا ان قدرة حركة عينه ضد لقدرة حركة يسرة
يعني في الرد عليهم فيلزم ان لا نقدر على الضدين نحن ولا الباري تعالى لتضاد الصفتين
يعني الموجبتين عن المعنيين الضدين لان تضاد الموجب يقتضي تضاد الموجب فاذا كانت
القدرة على حركة عينه ضدا للقدرة على حركة يسرة لزم ان لا يصح اجتماعهما فلا نجد من انفسنا
القدرة على الحركتين الى جهتين في حالة واحدة والمعلوم خلافه وكذلك الباري قال المولف
وهم يلتزمون انا لا نقدر على الضدين بل على احدهما لما كانت القدرة عندهم موجبة مقارنة
واما الباري فالقدرة القديمة تفارق المحدثة في تعلقها بالضدين لكن بنا اصحابنا على ما
قرروه بالدليل قوله وان لا نفصل بين المضطر والمختار يعني ويلزم من تضادها
لانا انما نعرف المختار بانه يصح منه امران ويختار ايهما شا والمضطر عكسه فاذا استويا في
امتناع الاختيار لم نفرق هذا الازم لهم حيث فرقوا بين الحركة الضرورية والاختيارية
قال بن الحاجب والتفرقة بينهما ضرورية مستمرة قوله القاضي ان والعجز ليس بمعنى مضاد
اذ لا طريق الى اثباته الا ابطلان قادرية احدنا والحال واحد والشرط واحد يعني كسائر
المعاني غير المدركة قوله وهذا لا يكون يعني في العجز لان الطريق اليه انما هو تعذر الفعل
بعد القدرة عليه وتعذر الفعل منا وان كان موجودا من النفس فلا سبيل الى ان الحال واحد
والشرط واحد قبل التعذر وبعده لانه كان قادرا قبل التعذر ثم سلبت عنه القدرة و
اختلت البنية التي هي شرط وجود القدرة وقال ابو علي وابو القسم وابو عبد الله والاكثر يعني
من الشيوخ بل هو معنى ضد لها يعنون كالجهل ضد للعلم وقال ضرار وحفص الفرد بل هو بعض
القادر يعني العجز كالقدرة فانها عندهم بعض القادر فكذا ضدها لانهم يجعلون
القدرة والعجز بعض الجسم حكى ذلك ابو القسم عنهم واما الاصم فينفيهما معا بنا على اصله في
الاعراض وتوقف ابو هاشم يعني في كون العجز معنى مضادا القدرة قال الحاكم اختلف
كلامه ولهذا توقف وقال ابن متويه كان يقول بمثل قول ابي علي ثم توقف من بعد قوله لنا يعني
في الرد عليه ما مر يعني من الدليل على انه ليس بمعنى واحتج المثبتون له بان القدرة باقية
والباقي لا ينتفي الا بضد قلنا بل وبما يجري مجرى الضد وهو انتفا ما يحتاج اليه فرع
لمن اثبته معنى يعني يتفرع على قولهم وقال ابو الهذيل هو يتقدم الفعل
كالقدرة لانه ممن يثبته معنى اذ لا يجوز اختلاف الضدين في ذلك لما سياتي وقال
الاكثر ممن اثبته معنى بل يقارنه اي العجز يقارن الفعل في الوجود ولا يتقدم عليه لانه مانع

منه بخلاف القدره فهي موثره فتقدم كما سياتي **قوله** والاول اصح يعني قول ابي

الهذيل اذ الضد لا يخالف ضده في كيفيه تعلقه والعجز ضد القدره عندهم ومقارنته المتعلق

وتقدمه من احكام التعلق ولا يفتقر احد الضدين في اخص احكامه الى خلاف ما احتاج

اليه الاخر والا ارتفع حكم التضاد وهو التنافي لجواز ان يكون انتفا لا انتفا ذلك الزايد

قوله عجز عن الاكثر يعني ممن اثبته معنى ويصح تعلقه بواحد يعني من المقدورات

فيعجز القادر عن بعضها دون غيره **قوله** والاكثر يعني ويتعلق باكثر من مقدور

واحد كالقدره يعني فانها تعلق في الوقت الواحد بمقدور واحد حيث اختلف الجنس او الوجه

وقال ابن الراوندي وغيره يعني ممن اثبته معنى بل بواحد لا غير يعني لا يتعلق العجز الا بمقدور

واحد كالقدره عنده قلنا لا نسلم الاصل **قوله** قالوا يعني الاكثر في تصحيح القول

الاول الضد لا ينفصل لضده عن ضده يعنون فيما يرجع الى ذاته والتعلق راجع الى الذات

فلا يجوز اختلافهما فيه وذلك معلوم **قوله** فمن قدر على حمل خمسين رطلا لا على المايه

ففيه عجز واحد يعني واحد عن الزياده على الخمسين اذ لا طريق الى تعدده بحسب تعدد المتعلق

ولا مانع من تعلقه بامور متعدده كالقدره **قوله قلنا** يعني في الرد عليه القولين جميعا

بل عدم القدره فقط اي بل العجز هو عدم القدره من القادر عن الزياده على الخمسين وليس فيه

معنى اخر يسمى عجزا لما مر من انه لا طريق الى اثباته معنى وهذا اختيار القاضي وابن متويه ومن

تابعهما والعاجز انما يعجز عما يصح ان يقدر عليه والا كان الجماد عاجز قال القاضي واذا ثبت العجز

ضدا للقدره فلا ثالث لهما اذ لا واسطه بين الفعل وتعذره وصار كالاراده والكراهه والشهوه والنفره

مسئله قوله البصريه والممنوع من الفعل قادر عليه يعني

يوصف بالقدره عليه لانه لم يتعذر عليه لعدم القدره بل لوجود سبب ضده كمتجاذبي

الحبل فان المتجاذبين قادران على تحريك الحبل لكن لما وجد كل واحد منهما اعتمادا يولد حركه

في خلاف جهه حركه صاحبه واستوى الاعتمادان تمانع القادران عن ايجاد مرادهما مع كون

كل واحد من الحركتين مقدوره لمن ارادها **قوله** وقيل لا يعني لا يوصف بالقدره على

ما منع منه قال المولف ولعل القايل بذلك المجبره ومن جعل المتولد فعل الله من المعتزله وقال

جعفر بن حرب يوصف بانه قادر لا يقدر على شي وهي مناقضه يعني مقالته هذه لان قوله قادر

يفيد قدرته على شي وقوله لا يقدر ينفي ذلك قال المولف ولعله اراد قادر لا يفعل شي في

الحال لكن تسامح في العباره اذ لا يجهل ذلك **قوله قلنا** يعني على تصحيح ان الممنوع قادر ان

المنع ينفي الفعل يعني فقط والقدرة باقية يعني لم تعدم وهي متعلقة بما منع منه وان تعذر
الفعل بها في الحال كالقدرة على الفعل وان تعذر الان يعني وان تعذر الفعل بها في الحال لان القادر
يقدر في الوقت الاول على فعل يفعل في الوقت الثاني والثالث لانها متقدمة عندنا وحال القادر
في القادرية مع المنع والتخلية واحد على الاصح **مسئلة قوله والحيوان**
الذي لا قدرة فيه يصح ان يدرك ويالم وحكى الشيخ ابو القسم عن قوم من المتكلمين منع ذلك اي
منع وجود حيوان مدرك لا يقدر ومثله ومثله قال الاسكافي والصحيح الاول **قوله قلنا**
يعني على تصحيح الاول ميما من احكام الحيوة لا القدرة يعني الادراك والتالم من احكام الحيوة
لا من احكام القدرة والحيوة غير القدرة وغير محتاج اليها في وجودها ولا متضمنة بها اذ لا طريق
الى ذلك وصح وجود الحيوة مع عدم القدرة واذ قد يكون احدنا حيا مع عجزه عن بعض الاشيا
ثم تحصل له القدرة على ما كان عاجزا عنه فاذا صح في البعض صح في الكل قالوا لو صح ذلك لخلا المحل
عما يحله قلنا ذلك جائز ومن منعه فانما يوجبه اذا لم يحتاج القدرة الى اكثر مما تحتاج الحيوة
وهي تحتاج الى زيادة البنا عند ابي علي قالوا اذن لصح حي لا يصح منه الفعل قلنا كذلك نقول
الا ترى ان شحم الاذن يصح ان تدرك وتالم ولا يصح الفعل بها **مسئلة قوله**
ويصح القدرة على ما لا يخطر ببال القادر يعني عند اكثر المتكلمين وقال النظام لا حكاه الشيخ
ابو القسم **قوله قلنا** يعني في الرد عليه خطوره بالبال ليس بموثر يعني في وجوده فلا وجه لاعتباره
لان تعلق القدرة بالمقدور يرجع الى جنسها فلا يقف على خطور ذلك المقدور بالبال ليس بموثر
يعني في وجوده ومن ثم صح من النايم ما لم يخطر بباله وكذا الساهي قالوا لو لم نشرط ذلك لم
يصح القصد اليه قلنا هو يصح الفعل من غير قصد **مسئلة والقدرة**
ليست بعلة في الفعل ولا سبب يعني موجب له عند اكثر العلما خلافا لبعضهم يعني المجبرة
فان بعضهم قال هي علة في الفعل وبعضهم سبب له **قوله قلنا** يعني في الرد عليهم يصح كون
الفاعل مختارا يعني لفعله اذا كانت القدرة عليه فيه علة او سبب موجب له اذ وجود القدرة فينا
من جهة الله تعالى فاذا اوجبت الفعل كنا مضطرين اليه غير مختارين وقد تقدم ابطاله قالوا
اذا كانت موثرة في صفة الوجود فهي علة او سبب له اذ لا واسطة قلنا ليست بموجب لصفة
الوجود بل الصفة القادرية والقادر هو الموثر في صفة الوجود والا لزم ان لا نجد انفسنا مخيرين
بين الفعل والترك بعد وجود القدرة والمعلوم خلافه **مسئلة قوله ابو هاشم و**
وقدرة القلب يصح كونها قدرة للجوارح والعكس اي وقدرة الجارحة يصح كونها قدرة للقلب وقال

ابو علي لا اي لا يصح ذلك **قوله لنا** يعني على تصحيح الاول معقد ورات القدر متجانسه اي ما من قدره
يصح لها فعل الا ويصح بغيرها من القدر جنس ذلك الفعل كما قدمنا والاصح ان نوجد من احدنا القدره على
حركة يمنه دون يسره كما مر لان المانع المحل يعني لان المانع من فعل الحركة في القلب بالقدره التي فيه هو
المحل لان تحريك الجسم بما فيه من القدرة يحتاج الى بنيه مخصوصه فيها مفصل ونحوه والقلب ليس كذلك
فامتنع تحريكه بقدرته **قوله** فلو كانت بنية اليد في القلب لصح الفعل يعني الذي هو تحريك القلب بتلك
القدره يعني التي فيه وكذلك لو كانت بنية القلب في اليد لصح فعل الاراده والعلم بها في تلك البنيه
فصح ان المانع المحل فقط لا امرا راجع الى القدرة **قوله** ولا تسمى قدره القلب قدره على فعل الجارحه
ولا العكس يعني ولا تسمى قدره الجارحه قدره على فعل القلب وقال القاضي عبد الجبار وابو عبد الله
البصري وابو عبد الله وابو اسحق وابو علي بن خلاد بل تسمى يعني بل تسمى كل واحده منها قدره على فعل
محل الاخرى وهذا مبني على ان القدره مبنيه تتعلق بافعال كثيرة مختلفه ومتضاده ومتماثله لكن تتعلق بالمتماثل
في الاوقات والمحال لا في المحل والوقت لاتحاد الجنس فقط عند الشيخين وان اختلفا هل قدره القلب
يصح بها فعل الجارحه والعكس ام لا فمنع ابو علي وجوب ابي هاشم وابو عبد الله ومن قال لا تتعلق الا بمقدور
واحد كما هو مذهب المجبره او قال بان قدره الاراده غير قدره النظر وغير قدره المشي لم يصح تسميتها
بذلك **قوله** وهو الاصح يعني جواز تسميتها بذلك لتعلقها بالضدين المختلفين والمثلين كما تقدم لكن
تعلقها بالمختلف من مقدورات العباد لا ينحصر لعدم المحصر والمتماثل والمتضاد ينحصر الا في افعال القلوب
وحجة قول ابي هاشم بمنع التسميه ان القدره هي التي يصح بها الفعل فاذا لم يصح بقدره القلب افعال الجوارح
لم تسم قدره عليها ولا العكس وحجة من جوز ان القدره موجوده والتعلق ثابت وانما لم يصح ان يفعل بها
ذلك لعدم المحل المخصوص فكان في حكم الممنوع والممنوع قادر فكذا تسمى القدره بذلك **قوله** اذ التعذر
الفعل لمانع يعني تعذر فعل الجوارح بقدره القلب لمانع وهو البنيه كما مر والقدره ثابته يعني على فعل
الجارحه وان كانت في القلب لتعلقها به **مسئلة** **قوله** العدليه ويصح تعلقها بافعال
كثيرة ولو متضاده يريد بالمختلف ككون واعتماد وتاليف وصوت والمراد بالمتضاد كعلم وجهل بشي
واحد واراده وكراهه ونحو ذلك وقالت المجبره لا الا بواحد اي لا يصح تعلق القدره الواحده باكثر
من شي واحد بنا منهم على انها علة والعله لا توجب اكثر من واحد اي من معلول واحد **قوله قلنا**
يعني في الرد عليهم يستلزم تكليف ما لا يطاق يعني لان الكافر مكلف بالايمان ولم يوجد فيه قدرته
والا لوجد اذ المعلول لا يفارق العله علته ولم توجد قدرة على عدمها وذلك هو تكليف ما لا يطاق وهو قبيح
والله لا يفعله **قوله** واذ نجد من انفسنا القدره على المختلف والمتضاد يريد بالمختلف مثل الكون والاعتماد

والتنافي والمتضاد حركة يمنة ويسرة قال والاولى ان يقال واذن لجوزنا ان نجد انفسنا
تقدر على حركة يمنة دون يسرة بان توجد فينا الكون والاعتماد القدرة الموجبة لتلك الحركة
دون الاخرى والمعلوم ضرورة خلافه وتعلقها بالضد يلتبس على سبيل البدل وانما يقع
البدل في الوقوع لا في التعلق اذ الوقوع يتبع للداعي ومعنا تعلقها بالمقدور هو صحة ايقاعه
بها عند استعمال محلها في الفعل او في سببه وان كان الموثر هو القادر فلها هذا الحظ
وفي ذلك الحكم فنثبت لها لصفتها المقتضاة لا لذاتها ولا تعلقت في العدم وايجاد الفعل ترجع
الى القادر ولا تتعدا تعلقها طريقة الاحداث اذ لو تعدت لنفذت الى حيازة وجود الفعل
امرا او خبرا ونحو ذلك **مسئلة قوله ولا تعلق من الجنس الواحد في**
الوقت الواحد في المحل الواحد على الوجه الواحد اي مبتدا او متولدا الا بمقدور واحد ومثال
ذلك ان توجد ارادة واحد متعلقة بمراد معين فانه لا يصح منه ان يوجد بتلك القدرة من الارادات
المتعلقة بذلك المراد الا ارادة واحدة فلو تغير احد الوجوه جاز اكثر اذ لو تعدت لتعدت ولا حاصر
يعني لو جاز تعديها الى اكثر من مقدور واحد مع اتحاد الوقت والوجه والمحل لكان لا حاصر لتعديها
فتعلق بما لا يتناهى يعني لعدم ما يقصرها على عدد فيقدر على ما تقدر القديم يعني لانه يجوز ان نقدر
فيما لا يتناهى او ان يكون زايدا على ما لا يتناهى فاذا تعلقت قدرتنا بما لا يتناهى صح ان نوجد مثلما
يوجد تعالى فاذا اراد تحريك الجسم واردنا تسكينه ما نعناه قال ابن متويه ولا يقال هي تعدى الواحد
الى الثاني ولا تعدى الى ثالث ويصير كالادراك تتعدا من الجواهر الى الالوان لانا نقول انما عدا الجواهر
والالوان لا يصح ان كونه مرئيا اصلا بخلاف هذه صح انها مقدوره فافترقا **قوله فان اختلف احدها**
يعني احد الوجوه الوقت او المحل او الوجه صح تعلقها بما لا يتناهى يعني من الاجناس وقال ابو رشيد
لا يتعلق بما لا يتناهى يعني لا يوصف بذلك بل يصح ان يفعل بها اي بل يصح ان يقال الفعل بها الى
ما لا يتناهى قال الحاكم وهو خلاف في عبارة يعني وهم لا يختلفون في المعنى اذ يصح ان يفعل بها ما شا
الى غير غاية ولعل ابي رشيد توهم من ذلك لزوم مساواة قادرينا بقادرية القديم في التعلق فمنع
مسئلة قوله وهي غير موجبة عند كافة العدلية فلا بد
مقدور ها خلافا للمجبرة يعني الذين اثبتوا للعبد قدرة فانهم زعموا انها موجبة لمقدورها واكثرهم
لم يثبتوا للعبد قدرة **قوله لنا** يعني في الرد عليهم وجود افعالنا بحسب دواعينا يعني كما تقدم
في خلق الافعال ولو كانت موجبة لم تقف على دواعينا وينتفي بحسب صوارفنا فدل ذلك على
كونها غير موجبة **قوله** وهي متقدمة في الوجود على الفعل اي على وجود الفعل الذي اثرت فيه غير مقارن

لها الصفة [margin note]

لانها توجد اولا ثم يصح الفعل بها في ثاني وجودها وهذا حكم لها ثابت والثالث صالحة للضدين

قوله خلافا لبعضهم لهم يعني للمجبرة فزعموا انها مقارنة قوله لنا بعض في الرد عليهم الفعل محتاج

اليها يعني في وجوده لانها الموثرة فيه على سبيل الاختيار لا على سبيل الايجاب وحالة

الوجود حالة استغنى يعني عن الموثر كالبقا فان الباقي لا يحتاج في بقائه الى موثر ولهذا

يموت الفاعل وفعله باق فاقتضى ذلك تقدم وجودها يعني على وجود اثرها لانها انما تحتاج

اليها لاخراج المقدور الذي تعلقت به من العدم الى الوجود كما تقدم في باب العدل فلو

قارنت لاحتاج اليها قبل وجودها ولا فرق في تقدمها بين افعال القلوب وافعال الجوارح

عند الاكثر وحكي عن ابي الهذيل وجوب مقارنتها في افعال القلوب مع تقدمها وقال لا

يصح وجود فعل القلب مع عدم القدرة وجوزه في فعل الجوارح قوله والا لزم تكليف ما

لا يطاق من جهة الله تعالى لان القدرة لو لم تكن متقدمة في الوجود لوجود مقدورها لكان

تكليف الكافر بالايمان حال كفره تكليفا بما لا قدرة له عليه حال تكليفه لانه لو كان قادرا لوقع

منه فلما لم يقع دل على عدمها قوله وكل من قال بصلاحيتها للضدين قال بتقدمها يعني في

الوجود على وجود مقدورها الا ابن الراوندي والحداق فقالا بالمقارنة والصلاحية يعني

تفردا بهذه المقالة وهي ان وجود القدرة مقارن لوجود مقدورها وصالحة للضدين وحكي

مثل هذا عن ابي حنيفة ولعله اراد بها تقدم بما لا ينضبط فعبر عنه بالمقارنة قوله قلنا يعني في

الرد عليهم لو صلحت يعني للضدين وقارنت يعني في وجودها لوجود مقدورها صح وجودهما

بها اي صح وجود الضدين اللذين تعلقت بهما معا وهو محال يعني وجود الضدين بها فانا

نعلم ضرورة انه لو قارن وجودها وجودهما وجعلناهما مقدورين لها لزم ان يوجدا جميعا عند

وجودها اذ لا مخصص لوجود احدهما فان قالوا ثم مخصص وهو الاختيار المقارن لاحد مقدوريها

قلنا هذه دعوى ان احدنا لا يفعل فعلا الا وهو مريد له والمعلوم خلافه فان احدنا يفعل الارادة

وان لم يردها سلمنا لزم ان يكون الموثر الاختيار لا القدرة سلمنا فالاختيار يحتاج الى القدرة وهي

متعلقة باختيارين ضدين ثم كذلك على ان التناهي مستحيل عليهما مع وقوع الفعل منهما وقد الجئوا

الى القول بالبدل في الاختيار عند من قال به منهم مسئلة قوله ابو علي وابو هاشم

ويستغنى حال وجوده كحال استمراره يعني يستغني الفعل عن القدرة حال حدوثه كما يستغني

عنها حال انقائه اذ حاجته الى القدرة انما هي في حال عدمه يعني ليوثر في وجوده ولا وجه

يوجب حاجته اليها في غير ذلك فوجب استغناه لارتفاع وجه الحاجة وقالت البغداذيه

يجب مقارنتها مع تقدمها وان كانت عندهم لا تبقا لكن بعضها يحلو لبعض فاما المشي

والبطش والكلام فهو افعال كثيرة لا تصح من الزمن والعاجز وكلامنا في اقل فعل **قوله**

ابو الهذيل اما افعال القلوب فلا يعني فلا تستغني عن القدرة حال وجوده بل لا بد ان تقارنها

مع تقدمها بخلاف افعال الجوارح فتستغني حال وجودها **قوله قلنا** يعني في الرد عليه

لا وجه للفرق بين افعال القلوب وافعال الجوارح في ذلك لما تقدم من ان حاجته اليها ليوجد

بها فقط وقد وجد واذا اوجب تقدمها فهي تقدم المبتدا وما لا يتراخا من المسببات بوقت

فقط معنى الذي الذي يجب تقدمها به وان صح تقدمها من دون تاثير في ذلك الفعل واما

يتراخي كمسبب الفعل النظر والاعتماد فتقدم بوقتين وماله اسباب تقدمت باوقات

كثيرة بحسب الاسباب كالاصابة في الرمية **مسئلة قوله ويصح الفعل بها**

في ثاني وجودها يعني لا في حال وجودها بل توجد اولاً ثم يصح تاثيرها في ثاني وجودها

وقال ابو الهذيل بل يفعل بها في الاول يعني في الوقت الاول وهو وقت وجودها وان لم توجد

الا في الثاني يعني من وجودها وقال بشر بن المعتمر يفعل بها في الثالث يعني من وجودها

ولا يصح ان يفعل بها في الاول ولا الثاني وحقيقة انها توجد في الاول ويصح الفعل بها في

الثاني ويقع اثرها في الثالث **قوله قلنا** يعني في الرد عليهما حال وجودها يصح الفعل بها

في تاثير يعني انها انما تؤثر بعد وجودها لا قبله في حال وجودها حال الصحة ولا يوجد

الاثر الا في الثاني من وجودها لوجوب تقدمها يعني على مقدورها وهو الذي اختاره

ابن متويه قال الحاكم والخلاف في عبارة فعند ابي الهذيل وابي القسم وابي علي يقال في الاول

يفعل الاول الفعل او سيفعل وفي الثاني فعل وعند ابي هاشم الوقت الاول للمستقبل

فيقال سيفعل والثاني للحال فيقال يفعل والثالث للماضي فيقال فعل قال المولى ولا

وجه لمنع بشر من تاثيرها في الثاني **مسئلة قوله ولا يصح تعلق قدرتين**

بمقدور واحد يعني عند اكثر المعتزلة خلاف المجبرة وبعض المعتزلة يعني كما تقدم في

خلق الافعال فلا تعلق قدرتين ولا قادرتين ولا قدرة وقادرية بمقدور واحد سوى

اتحد القادرين او محل القدرتين او تعدد **قوله لنا** يعني في الدلالة على استحالة ذلك

لو صح مقدور لقادرين لصح ان يريد احدهما ويكره الاخر فيستلزم كونه موجوداً معدوماً

لان من حق القادر على الشي ان يجب انتفاه عند كراهته كما يجب انتفاه وجوده عند ارادته ولا

يكفي في كونه مقدوراً وجوده بحسب ارادته بل وينتفي عند كراهته والا لم يقطع بكونه مقدوراً

وفيه السوال المشهور وهو ان تعلق القدرة بالمقدور اما قبل وجوده او بعده او حال وجوده ان كان قبل وجوده فلا تاثير لها وجوده بشي بلا شي او هي تعلق به حال وان كان ... وجوده فلا يحصل وجوده وان كان بعد وجوده ولا فائدة ... واجيب باختيار ... اعني تعلق القدرة بالمقدور حال وجوده ووجوده هو نفس اثر القدرة يصح ان مثلا الحركة من القادر ... والقدرة ... اثر القدرة والاختيار ...

له فاذا ثبتت هذه القاعدة لزم ما ذكر من كونه موجودا معدوما في وقت واحد لوجوب
وجوده عند ارادة احد القادرين وانتفائه عند كراهة الاخر وذلك محال فان طابق مراد
احدهما يعني بان يوجد بحسب ارادة من اراده ولم ينتفي لكراهة الاخر فيقتضي عدم تعلق قدرة
الاخر به لان من حق المقدور ان يقف على ارادة القادر وكراهته وجودا او عدما واذا لم
يكن مقدورا لمن خالف ارادته فذلك هو المطلوب ولانه لو صح مقدور لقادرين وعجز احدهما
ان يكون واجبا من احدهما مستحيلا من الاخر على ان المعلوم ان عين ما اوجده احدهما غير
عين ما اوجده الاخر حيث ارادا معا و~~القدرة~~ باقية هذا يتبين في المحول اكره لان
الجماعة قد حملوا الثقيل وفعل كل واحد غير فعل الاخر وان اتحد محاله في المرئي

مسألة قوله البهشمية والقدرة باقية اي من جنس الباقيات

وابو حفص الصيمري والاشعري لا يعنون لا تبقى بناء على اصلهم وهو ان لا شي من العرض
يبقى **قوله لنا** يعني في الرد عليهم انا نعلم ضرورة حسن الامر بما وله الكون وان كان
على مسافة يعني بعيد المامور فلو لم تكن القدرة باقية لكان مامورا بما لا قدرة له عليه حال
الامر لانها انما توجد حال بلوغه لعدم بقائها **قوله** وحسن ذم اذا لم يمتثل يعني ونعلم
حسن ذم المامور اذا لم يفعل المامور به ولو كانت غير باقية لما حسن ذلك وقال ابن متويه
الاولى التمثيل برد الوديعة اذا طالب بها صاحبها وكانت بينها وبين المودع ومضى من الوقت بعد
المطالبة ما لو مشى لامكن ردها فلم يفعل حسن ذمه لان المسلمة عقلية وحسن استخدام العبيد شرعي
وان كان الشيوخ استدلوا بذلك ولم يذمه العقل على ان لم يقطع او يحجبه بل على انه لم يفعل ما وجب
عليه وان قدر انه لو قطع او قرب المحاذيا واذا كانت باقية لم يقف صحة تاثيرها على تقدم وجودها اذ
قد ينتفي وهي باقية قد ابن متويه فلا يصح اعادتها في محلها الاول او في غيرها لا مقدورها فلا
يصح اعادته كما تقدم وتعلقها بجميع متعلقاتها بصفة واحدة وكذلك العلم لعدم الطريق الى اثبات صفة
اخرى ولا يجدد تعلق في حال البقاء لان تعلقها لما هي عليه في ذاتها وهو حاصل في حال الحدوث

مسألة ولا يوصف احدنا بالقدرة على الموجود يعني لا يوصف بالقدرة

على ما قد اوجده عند الاكثر قال ابو عبد الله ولا الباري تعالى بالقدرة على ما قد اوجده اذ
القادرية لا تعلق به يعني بعد وجوده ولا يصح تاثيرها فيه بوجه من الوجوه وقال القاضي عبد الجبار
بل يصح يعني وصف القديم تعالى بالقدرة على ما قد اوجده لقدرته على افنايه واعادته يعني فكان
القدرة متعلقة به فصح وصفه قال الحاكم وهو لفظي يعني والخلاف بينهم في العبارة فقط اذ خلاف انه لا تاثير

مع ... القسم الرابع ... احمد ... عن

لوجه ثبت بقاء القدرة على منافاة الكون ... ان الذم على عدم فعل ... اصلح

للقادرية في الموجود حال وجوده والافنا بخلق ضده وفناه لما هو عليه في ذاته عند و
جوده فبطل لابتاثير الفاعل والاعاده تاثير في معدوم لا في موجود والقدره عليه قدره
على معدوم لا على موجود فلزم كون الخلاف لفظيا **مسئلة قوله البهشميه وعباد**
والقادر هو الجمله اي الحي الظاهر الذى صدر منه الفعل ونسب اليه لا محل القدره يعني لا
يصح ان يقال القادر محل القدره لانه يوهم انه الذي تتعلق به الفعل من مدح وذم وغير
ذلك وقيل من فيه قدره يعني من فيه قدره على الفعل قال المولف وهو لفظي يعني ان هذا الخلاف
لفظي لا معنوي لانهم يتفقون ان احكام الفعل صادره عن جملة الانسان لا عن ابعاضه لان
القادر اسم لمن يصح منه الفعل لا من قامت به القدره **مسئلة قوله وقدره**
الكافر نعمه عليه يعني عند العدليه لان الله يمكنه من ايجاد الايمان والكفر معا
وعرضه بخلقها ليمكنه تحصيل النفع العاجل والاجل والاحسان هو التمكين مع قصد التمكين
كما تقدم خلاف المجبره فانهم زعموا ان قدرة الكافر ليس نعمه عليه لا في الدين ولا في الدنيا
لانها عندهم موجبه لكفره الذى اداه الى العذاب الدايم قوله لنا في الرد عليهم امكان الايمان بها
كالاله يعني انه يمكن الكافر فعل الايمان كما يمكنه فعل الكفر فكانت كالاله والاحسان هو التمكين من
الانتفاع فكما ان قدرة المومن نعمه عليه لما امكنه بها الايمان كذلك قدرة الكافر لما صح بها الايمان
وهذا ابنا على انها غير موجبه وصالحه للضدين وقد تقدم الكلام هناك وهي من اصول النعم وان كانت
الحيوه اولى النعم لانها المصحح للنعم وقد تكون لطفا حيث علم الله ان الصلاح في ظهور افعال من جهه غيرنا
اذ لا يتم الا بالقدره وقد تكون مفسده اقدرنا على حمل الجبال لما فيه من حط رتبة الانبياء **مسئلة**
قوله والمنع من الفعل يقارنه يعني يجب ان يقارنه في الوجود ولا يتقدم عليه كالقدره وقال ابو
علي بل يتقدمه كالعجز يعني يجب تقدم المنع على الفعل كما يتقدم العجز عليه قال ابن متويه وحد المنع
الذي بينا في الفعل حتى لولاه لامكن القادر ان يفعل ما منع منه وحالة تلك قال المولف وهذا
تقريب لا تحديد لما فيه من اعاده لفظ المحدود وغيره مما يعاب في الحدود ولا يوصف به الا القادر
على ما منع منه فلا يوصف به القديم تعالى ولا يوصف بكونه عجزا اذ قد يقع المنع بالسكون و
غيره من الافعال وهي لا تضاد القدره والعجز ضدها وقد يكون بالضد والقيد قال المولف و
صورة المقارنه ان يريد احدنا نقل جسم فيسكنه غيره في حال محاولته لتحريكه ويستوي مقدورهما
فيتمانعان فاذا اتحد وقت وجود التحريك والتسكين لم يسبق احدهما والمنع يجري مجرى فقد الاله
وقد يكون المنع بالتاليف والاعتماد وان تقدم وجودها على وجود الفعل الممنوع قوله لنا

احكام

يعني في الرد على ابي علي انما يمتنع بالمضادة فاعتبره المقارنة يعني ان الكون انما يمنع ما يضاده في حال حدوثه لا في حال بقائه فوجب تقارن وجود المانع والممنوع ٥

قوله اذ لا يمنع ما يصح وجوده معه فاذا كانت الحركة لا تمتنع من وجود سكون في غير محلها لم تمنع من وجود سكون في غير وقت وجودها وقياسه على العجز غير صحيح لان الممنوع لا يتعذر عليه الفعل مطلقا بل حال وجود المنع ولولاه لما تعذر بخلاف العجز فيستحيل منه مطلقا وهذا اذا كان المنع بنفسه فاما اذا كان بموجبه فقد يتقدم كما نقول في اعتمادي المتجاذبين لان التمانع انما حصل بموجبها وهو في ثاني وجودهما ولهذا يمنع الثقل في حال بقائه من التحريك وكذا الالتزاق يمنع من التفريق كما لو ضرب صبي لبنه وطبخها فانه يتعذر من اقوى منه وكلها الا بالة او ما شاكلها وتاثير المنع المقارن في وقوع الفعل لا في صحته وعدم العلم والالة والارادة والدلالة والامارة انما يوثر في حكم القادر لا في الفعل وهو بقا الصحة قال ابن متويه واحكام القادرين منها ما يختص القادر لنفسه ومنها ما يرجع الى القادر بقدرة ومنها ما يشتركان فيه ما يختص به القادر للذات استحالة خروجه عن القادرية واستحالة المنع عليه وتعلق قادريته بكل اجناس المقدورات وعلى ما يتناهى من كل جنس وجواز الاختراع والتقدم والتاخير الصلاة وصحة قدرته عليها اذا فعله استوجب العبادة كاصول النعم وما يختص كونه قادرًا بقدرة كونه مبنيا بنية مخصوصة على حد من الصلابة وجواز خروجه عن كونه قادرا وجواز المنع والحصا مقدوره في الجنس والعدد وتعذر الاختراع والتقديم والتاخير ووجوب استعمال وما يشتركان فيه التعلق بالمقدور على طريقة الاحداث وصحة الاحكام عند كونه عالمًا والامر والخبر عند كونه مريدا والنهي والتهديد عند كونه كارهًا وايقاع الاعتقاد علما عند كونه ناظرا على الوجه الصحيح وان كان المؤثر في هذه الافعال هو كون القادر قادرًا وتلك الصفات شروط **مسئلة قوله** ...

والمتولد يعني بالفعل المباشر والفعل المتولد عند البهشمية وقالت الاخشيدية من اصحاب ابي علي بالمتولد فقط يعنون ولا يصح المنع بالمباشر **قوله لنا** يعني في الرد عليهم منع الجهل بالعلم الضروري يعني انا نعلم صحة منع الجهل بالعلم الضروري ومما مبتدا ان غير متولدين الا ترى ان احدنا ٥ يتعذر عليه ايجاد اعتقاد انه بالشام في حال ما هو باليمن لما حصل العلم بالضروري بانه باليمن والحركة بالسكون يعني ويصح منع الحركة بالسكون وهو مبتدا قالوا القوي اذا رخا يده حركها الضعف لما لم يوجد منعًا قلنا بل لكون القوي لم يفعل شيئا لا حركة ولا سكونا **مسئلة قوله البهشمية** ...

والمنع ليس عجزًا يعنون المنع من الفعل لا يسمى عجزًا للممنوع بل هو قادر على ما منع منه خلافا لابي القسم البلخي فزعم ان الممنوع من الفعل

يوصف بانه عاجز عنه وان ذلك الفعل المنع عجز عنه قوله لنا يعني في الرد عليه ما نع
الفعل ضد له والعجز ضد القدره يعني في القدره والفعل مختلفان فلا يضاد مختلفين
يعني فلا يصح ان يضاد العجز شيئين مختلفين غير ضدين لما تقدم ولما بينا ان
السكون يمنع الحركه والعلم يمنع الجهل قوله واذ قد يمنع غيرنا والعجز غير مقدور لنا
يعني يمنع غيرنا من الفعل ولو كان المنع عجزا لكنا قد اوجدناه وليس بمقدور لنا ولا
قدرنا على جنس ضده وهي القدره ولانا قد نعلم تعذر الفعل لمنع مع علمنا بالقدره عليه

مسئله قوله ويصح خلو الحي من القدره والعجز يعني عند اصحابنا

وقال ابو القسم وابو علي لا يعني لا يصح خلوه عنهما وهذا بنا على اصلهما وهو ان المحل لا
يخلوا عن الشي وعن ضده وقد قدمنا فساده **مسئله قوله ولا تعلق بان لا**
يفعل يعني ان القدره لا تعلق بالنفي عند البهشميه خلافا لبعضهم اي بعض المتكلمين
وهم جماعه من البغداديه منهم الاحدب قال المولف وهو لفظي يعني هذا الخلاف لا معنوي
اذ يوافقون ان النفي ليس بفعل يعني ان المخالف يوافق اصحابنا ان النفي ليس بفعل وانما اختلفوا
في هل يوصف احدنا بالقدره على ان لا يفعل ام لا فجوزه المخالف ومنع اصحابنا وقالوا انها انما
تعلق بالاحداث فقط والمجبره بالكسب قالوا الندم يتعلق بالنفي وهو ان لا يفعل فكذا القدره
قلنا الندم غم واسف وهو يرجع الى الاعتقاد والاعتقاد يتعلق بان لا يفعل بخلاف القدره
لانها توثر في الاحداث **مسئله قوله ابو هاشم ويجوز خلو القادر من الاخذ**
والترك اي عن فعل الشي وفعل ضده وهو الترك كما سياتي وقال ابو علي وابو القسم لا اي لا
يصح خلوه عنهما لامر يرجع الى القدره قلنا بل الى الداعي حيث قوي داعي القادر لا حيث ضعف فيصح
قوله لنا يعني في الرد عليهما علم احدنا بتصرف اهل السوق ولا يريده ولا يكرهه يعني فقد خلا عن
فعل الاراده وتركها قوله والاعراض ليس بمعنى يعني اذ قالا انما خلا عن فعل الاراده وتركها
الى الاعراض عن افعالهم قلنا الاعراض ليس بمعنى يضاد الاراده والكراهه قوله والمستلقي خال
ايضا يعني انا نعلم ان المستلقي على ظهر قفاه خال من كل فعل وان اعضاه كلها لم يفعل بها شيا
ولا نسلم تجديد سكونها يعني ولا نسلم ان المستلقي لا يزال يجدد افعالا في حال استلقائه اذ لا
دليل على ذلك وهذا دليل ثاني على جواز خلوه عنهما وقد ذكر المولف لاصحابنا غير هذين الدليلين
تركنا ذكرها خشية التطويل قالا لو جاز خلو القادر عن الاخذ والترك لم يذم المطالب بقضا الدين
ورد الوديعه حيث كان مستلقيا قلنا هذا بنا على انه لا يذم على ان لا يفعل وقد ابطلناه قالا لو جاز

خلوه عنهما لزم انقلاب الحسن قبيحا فان من اذن له بدخول داره غيره فانه يكون حسنة فاذا نهاه
صارت قبيحة قلنا انما يذم على انه لم يبق بعد النهي كمن وضع في بيت غيره متاعا ثم نهاه عن نقله فانه
يذم على ذلك وان لم يجدد فعلا **واعلم ان اباعلي انما يمنع من خلو القادر**
منهما اذا كان قادرا بقدرة لا في حق القديم فيجوز واما ابو القسم فطرد لانه يقول ان الباري
تعالى فعل في اول اوقات الامكان واما الان فهو لا يخلو من فعل في العالم قال ابو علي ويجوز
خلو القادر بالقدرة منهما في المتولدات والمتولد والمباشرة المباشرين وكذا يجوز خلوه عنهما
مع المنع قال ابن متويه وبهذا يفصل بين قوله وقول المجبرة **مسئلة قوله ومعنى الاخذ**
هو ما يخرج الواحد منا عن فعل اخذ مقدورا اي الاخذ مقدورا يخرج اليه القادر عن
ضده والكف الترك كذلك فحقيقتهما واحدة والمنتقل اليه يسمى اخذا اي ابتداء في فعل ويسمى تركا لما
انتقل عنه وقال ابو هاشم بل خلو من فعل الضد بلا واسطة اي بين القولين لا اخذ والترك انتفاء
القادر عن فعل ضد من دون سبب يولد ذلك الضد اذ لو كان مولدا لم يكن اخذا ولا تركا والفرق
بين القولين ان اباعلي يقول ما خرج عنه القادر فهو ضد للذي خرج اليه ولا يخرج عن احدهما الا
الى الاخر وعند ابي هاشم ان الذي يخرج اليه القادر نوعان احدهما فعل ضد ذلك الفعل وهو
المسمى اخذا وتركا والاخر ليس بضد له ولا هو فعل بل ان لا يفعل ولا يسمى الترك اخذا ولا تركا
وهما متفقان على ان الاخذ والترك ضدان وانما يقعان في فعل القادر بالقدرة اذا كان مباشرا فقط
واعلم ان الترك والمتروك في لسان المتكلمين عبارة عن مقدورين
يصح وجود احدهما بدلا من الاخر من القادر بالقدرة قولهم مقدورين يخرج ما ليس بمقدور
ويدخل ما كان مقدورا ولو لقادرين ولو في محلين اذا كانا في قادر واحد ولو في افعال القلوب
كالارادة والكراهة وقولهم ضدين لما كان امتناع اجتماعهما شرطا ولو لم يكونا ضدين لاجتمعا وقولهم
مبتداين لعدم التضاد في المتولدات ولهذا التضاد في الاكوان اذا اتحد وقتهما وقولهم يصح وجود احدهما
بدلا من الاخر يخرج ما تغاير وقتهما اذ لا يكون فعل اليوم تركا لفعل امس وقولهم القادر بالقدرة يخرج
من القديم فلا يستعمل في فعله الترك والمتروك اصطلاحا وان كان قد ورد وصفه بذلك
في الكتاب العزيز في قوله وتركهم في ظلمات لا يبصرون لكنا لا نجريه عليه كلفظة الفراغ
مع ورودها في قوله تعالى سنفرغ لكم ايه الثقلان فاما بالمعنى اللغوي فيجوز وصفه بذلك
اذ الترك والمتروك في اللغة هو ان لا يفعل القادر ما يصح منه فعله ولما فرغ من احكام القدر
ذكر متعلقها **مسئلة قوله المقدورات ثلاثة وعشرون جنسا**

يعني مقدوراتنا ومقدورات القديم تعالى الذي علمنا والذي يختص به العشره والذي يختص
به القديم تعالى يعني الثلاثه عشر وان قدر على جنس مقدورنا وهذا المتفق عليه بين الشيوخ
واختلفوا فيما عداها **قوله** وزاد القاضي للطافه حكاه عنه الحاكم وابو علي الموت والعجز
والصحيح ما تقدم من ان المرجع بهما الى انتفا الحيوه والقدره **قوله** وابو علي وابو هاشم
الشبع والري والصحيح ما سيأتي من ان المرجع بهما الى انتفا شهوة الطعام والشراب فهذه من
جمله اجناس المقدورات **فرع يعني على تعدادها ان القديم تعالى**
قادر على جميع اجناس المقدورات ومن كل جنس في كل وقت على ما لا يتناهى قال المؤلف
وهذا الاطلاق ينتقض بالظن كما تقدم انه مستحيل من جهة الله تعالى لما تقدم قال ابو القسم
ولا يوصف بخلق الاراده والكراهه والعلم المكتسب بنا على ان المرجع بالاراده الى العلم والشهوه
وان العلوم ليست معاني بل مزايا لكن قد تقدم ابطاله **قوله** ولا يقال على اعيانها يعني ولا يصح ان
يقال الباري قادر على اعيان المقدورات المذكوره لاستحاله مقدور بين قادرين كما تقدم ومن صحح
مقدور القادرين صحح وصف الباري تعالى بالقدره على اعيانها وانما لم يصح الظن منه تعالى لانه يستحيل
صدوره الا عن اماره فافتقاره اليها اما للذات او لما هو عليه في ذاته او بالفاعل او لعله باطل ان يكون للذات
والا لم يوجد ولا بالفاعل والاصح ان يجعله مستحيلا في حال دون حال ولا لعله اذ لا يختص به فلم يبق الا
انه يفتقر اليها لما هو عليه في ذاته ونحن والباري تعالى في ذلك على سوا وقد صحت منا الاماره واستحاله
عليه فاستحال منه لاستحالتها عليه فلا يكون مقدورا في حقه ويصح الاطلاق وهو انه قادر على جميع
اجناس المقدورات **واعلم ان المقدور** يخرج عن كونه مقدورا بوجوه ستة
بوجوده او وجود سببه لان الموجود لا يوجد وبوجود سببه صار كالموجود وبتقضي وقته وتقضي
وقت سببه اذ لا يعاد وبحضور وقته وحضور وقت سببه **مسئلة قوله البصريه**
ولا تعلق القدره بالاعدام يعني لا يؤثر في اعدام شي من دون واسطه وقال ابو الحسين والخياط وابو حفص
القرميسني بل يتعلق به يعني ان القدره تتعلق بالاعدام لانه قد ثبت ان الضد ينعدم عند طرو
ضده فاما ان يكون الضد الطاري عله موجبه لعدم ضده واما ان يكون بتاثير الفاعل والاول ممنوع
فتعين الثاني ولان الايجاد نقيض الاعدام فتعلق بهما **قوله قلنا** يعني في الرد عليهما اذ لو
لصح منا اعدام شي بغير احداث ضده يعني والمعلوم انا لا نقدر على اعدام شي من الباقيات كالسكون
الا بايجاد ضده واذن لقدرنا على اعدام فعل غيرنا واما انتفا الضد بطرو ضده فهو لما هو عليه في ذاته

لا بالفاعل ولا العله **باب الاعتقاد هو في اللغه افتعال من العقد في الحبل** ونحوه

يقال عقد الرجل اي فعله والعقد واضح ثم استعير للجازم بثبوت امر وانتفائه فسمي معتقدا تشبيه بربط الخيط فكانه ربط قلبه على ما جزم به وفي الاصطلاح المعنى الموجب لمن اختص به كونه جازما بثبوت امر او نفيه وله انواع علم وجهل وتقليد وبحث وسياتي حد الكل العلم والجهل واما التقليد فهو الجزم بثبوت امر او نفيه بمجرد قول الغير من دون دليل والبحث الجزم بثبوت امر او نفيه لا لدليل ولا لتقليد كالجزم بان جبريل في السما السابعه وللمعتقد بكونه معتقدا مزيه معلومه ضروره ككونه مريدا ولا مخالف في ان العالميه مزيه زايده على الذات وان اختلفوا في التسميه فالبهشميه سموها صفه وابو الحسين تعلقا بين العلم والمعلوم و الفلاسفه شعورا والطريق الى كونها معنويه حصولها مع الجواز والحال واحده والشرط واحد على ما ثبت نظايره فكانت معلومه جمله ضروره والعالم من قام به معنى اوجب له حالا هي العالميه كما اختاره البهاشمه في الشاهد والاشعريه مطلقا وقيل من ليس بجاهل ولا ساه كما قال برغوث وحمل عليه قول ابي الحسين حيث جعل المرجع بها بالعالميه الى تعلق بين العالم والمعلوم **مسئله فقال القاضي** عبد الجبار العلم هو المعنى الذي يقتضي سكون النفس الى ان متعلقه على ما تناوله المعنى جنس الحد وما بعده الفصل الذي ميز العلم من ساير انواع الاعتقاد وسكون النفس خاصيه العلم وقال ابو علي وابو هاشم على ما هو به اي العلم هو اعتقاد الشي على ما هو به قال القاضي ولعلهما قصدا ما تناوله وقالت الفلاسفه هو ادراك النفس الحق وادراك الشي عندهم انما يحصل عند حصول صورته في ذات المدرك ويجعلون ادراك الحق هو نفس هذا الحصول او امر يحصل عند حصول المدرك في المدرك والمعنى قريب وقالت الاشعريه تبين الشي على ما هو به اي العلم تبين الشي كذلك قال المولف وهو قريب من قول الشيخين وان كان فيه احتمالا اذ لا يثبتوا ماهيه هذا ۵ التبين هل هو ذات ام صفه او تعلق **قوله** قلنا يعني في الرد عليهما الاول اكمل يعني الاول من هذه الحدود اكمل وهو ما اختاره القاضي اذ يطرد وينعكس وهذا شرط صحه الحد والطرد اذ لا يخرج من المحدود ما هو منه والعكس ان لا يدخل فيه ما ليس منه وهو كذلك **قوله** ويتناول ذاتيات المحدود يعني الاول يتناول ذاتيات المحدود والحدين الاخرين لا يتم فيهما الطرد والعكس ويتناولان لوازم المحدود فكان حقيقيا وهما رسميان والحقيقي ابلغ ايضاحا من الرسمي وبيان ذلك انا قلنا هو المعنى وكونه معنى اثر ذاتي ومميزه سكون النفس وهو لازم ذاتي وحد الشيخين يدخل فيه التقليد والبحث اذ اطابقا لانه اعتقاد للشي على ما هو به وحد الفلاسفه حد للشي بنفسه ۵

هشه

مسئلة **قوله الاكثر يعني من الناس للاشياء** لان الادراك هو العلم

والعلم بها حقيقة يعني ثابتة في نفس الامر يعني ثابته في نفس الامر كما تناولها الاعتقاد

لانه ذات وقالت السوفطايه لا حقيقه لشي يعني لا شي ثابت في نفس الامر قال الرازي وهم ثلاث

فرق اشلهم اللادريه الذين لا يثبتون شي ولا ينفوه بل يتوقفون ومنهم من جزم بان لا موجود

اصلا وفيهم من انكر ما لم يشاهد واختلف العلما هل يناظرون ام لا فقال ابو القسم في قوله

في الكلام يعني الاول عليهم وانما كان ذلك لان الشي الذي ينتهي اليه المتناظران هو الضروري

فمن انكره لم يناظر وقال ابو علي وابو هاشم بل يجب مناظرتهم الى قوله الا ضروري يعني على الخلاف

كما سياتي وفصل القاضي كما ذكر المولف **ولهم شبه الاولى قالوا انا وجدنا**

اهل المذاهب يختلفون ويدعي كل فرقة منهم الضروره على صحة دعواه وينكره الاخر وذلك

كثير **منها** ان المعتزله يدعون الضروره على حسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار

ومنع من ذلك الاشعريه والفلاسفه **ومنها** ان المعتزله ادعوا الضروره باستحاله رويه

الاكمه بقة بالاندلس في ظلمة الليل ولا الجبال العظيم الحاضره عند هم والاشعريه اجازوا ذلك

ومنها ان بعض العلما يدعي الضروره ببقا الالوان وبعضهم قال هي لا تبقا **ومنها**

ان الجمهور ادعوا الضروره ببقا الاجسام وانكر ذلك النظام وعد المولف اربعة عشر صوره

وذلك يقدح في الضروريات لانها ان كانت ضروريه في نفس الامر فالمنكر لها يدعي انه على الحق

فقد التبس عليه الضروري بغيره وان لم تكن ضروريه فالمعتقد لها انها ضروريه قد التبس عليه

الضروري بغيره فلا يمكن الجزم باحد الطرفين الا بدليل والدليل يتوقف على مقدمات ضروريه

فيتوقف كل واحد منهما على الاخر **قال المؤلف والجواب انا ان قلنا بعدم**

صحه مناظرتهم لم يلزمنا الجواب عما اورده بل نقول لهم هل اوردتم هذه الامور عن علم فقد

حصل مطلوبنا او لا عن علم فالجواب لا يفيدكم وان قلنا بصحة مناظرتهم فهذه شبهه منفصلة عن

دليل اثبات الحقايق وانما يرد على دعوى ان العلم الضروري واما ما يثبت بدليل من الذوات ككون

الباري وسائر الاعراض فلا شي من هذه الشبهه يقدح في دليل شي من ذلك ثم انا نقول اما اختلاف

المعتزلة والمجبرة في علم قبح القبايح فلم يختلفوا في قبحها بل في تفسير القبح ووجهه كما تقدم من ابطال كون

معنى القبح منافرة الطبع او كونه صفة نقص واما دعوى ابي الحسين ان العبد موجد لفعله فهو

منصرف الى ان فعل العبد واقف على اختياره وجودا وعدما ولم احد يخالف في توقفه على اختياره

بل في من الموجد له واما رويه الاكمه لبقة في الاندلس فلم يخالفوا في الموانع استوا حالي المدرك بل اذا اختلف

حاله بان وجد فيه المعا وقس سائر الصور على ذلك **الشبهة الثانية قالوا** من العلوم الضرورية لا تخلوا اما ان يكفي في ثبوتها مجرد خلقة الحي ام لا ان كفى ذلك لزم ان يحصل للانسان من ابتدا حصول حيوته و المعلوم عدم حصولها في ابتدا الخلق وان لم يكف فلا بد من طريق اخر مكتسب بها هذه العلوم فتكون مكتسبة لا بديهية فقد التبس الضروري بالمكتسب **والجواب** ان العلوم الضرورية واقفة على اختيار الباري تعالى فيصح ان يوجدها للحي متى اختار فلا يقال فيما تاخر فعله انه كسبيًّا بل هو ضروري في الحالين ∴ **الشبهة الثالثة** قالوا قد يحصل الغلط في المحسوسات مع الجزم بها فيجوز حصوله في البديهيات اذ ليس باعظم من المحسوسات **والجواب** ان الغلط في المحسوسات انما يحصل في بعض الصور وذلك لا يودي الى عدم الجزم في البديهيات لجواز تغير المدرك او حاسة الادراك او حصول مانع من الادراك ولا يحصل مثل ذلك في البديهيات فافترقا **مسألة قوله الجاحظ عن بعض اهل التجاهل** لا حقيقة لشي اي لا شي ثابت في نفس الامر وانما حقايقها تابعة للاعتقاد قال الرازي وهذا قول العندية من اهل التجاهل الذين يقولون الحقايق تابعة للاعتقاد وليست ثابتة في نفس الامر فمن اعتقد قدم العالم كان قديما وان اعتقد محدثا كان محدثا كالعسل يجده الصفراوي مرًّا والمعتدل المزاج يجده حلوا او كالخل يجد فيه دوده دون غيرها قوله والاستحسان والاستقباح كذلك يعني يختلف فالظالم يستحسن فعل الظلم والمظلوم يستقبح قوله لا تاثير للاعتقاد في الحقايق يعني في اثباتها وذلك ضروري فان انكروها فهم الطايفة الاولى يعني العنادية الذين عاندوا وقالوا لا حقيقة لشي ويبطل بمثل ما بطل به قول اوليك قوله وانكر بعض التجاهلية ما عدا المشاهد يعني بالحواس فقالوا لا حقيقة ثابتة نعلمها سوى ما شاهدناه بالحواس وما عدا ذلك فمظنون وهذا قول السمنية قوله قلنا يعني في الرد عليهم بعض الغايبات نعلمها كعلمنا المشاهد يعني يقينًا لا نفرق بين العلم به والعلم بالمشاهد ككثير من الامصار كمصر وفلسطين والبصرة وان لم نشاهدها ولا نستشهد وامارة العسل لانه يتعين العسل **قالوا** لو حصل العلم الضروري بالتواتر لحصل باول خبر **قلنا** حصوله واقف على اختيار الباري تعالى لمجرى العادة وقد اجراها بان لا يفعله الا بعد انتهاء المخبرين الى قدر مخصوص لا طريق لنا الى تعيينه وانما نعرفه بحصول العلم اليقين عند خبرهم ومن انكر حصوله له مكابر **مسألة قوله والطريق** الى اثبات العلم معنى يوجب صفة للعالم انه حصل مع جواز ان لا يحصل يعني على تلك الصفة كما مر يعني تحقيقه في غيره يعني في غير العلم من المعاني كالاكوان والحيوة ونحوهما **وبيان ذلك باصول اربعة** وهي ان للعالم بكونه عالما مزية يعني صفة زايدة على ذاته وانها حاصلة مع الجواز لا مع الوجوب وان ما حصل

للاعتقاد

غير كل احد ما يعلمه

مع الجواز فلا بد له من موثر وان ذلك الموثر ليس الا وجود معنى اما الاول فلان الانسان
يجد من نفسه التفرقة بين كونه عالمًا بالشي وغير عالم به كالتفرقة بين كونه مريد وغير مريد و
ليست التفرقة بمجرد الذات لانها مع الامرين على سوا ولا هي المعلوم لانه قد يعلم المعلوم المعدوم
الذى قد تقضى وقته ولا هي زيادة جواهر اذ الجواهر مع الحالين على سوا ولا هي مجرد حصول
معنى هو العلم لان العالمية هي التي لاجلها يصح ايقاع الفعل المحكم وصحة وقوعه محكما حكم صادر
عن الجملة فلم يبق الا ان التفرقة راجعة الى مزية للعالم زايدة على ذاته راجعة الى جملته قال ابو هاشم ولو
لم يوجب العلم مزية للجملة لجاز ان نعلم الشي في جز من قلبه ونجهله بجهل في جز اخر فيكون عالما
بالشي جاهلا به في حال واحد وذلك محال قال وايضًا لو كانت العالمية مجرد العلم لم يمكن احدنا
يكتب بيده لاجل علم في قلبه واما الثاني والثالث فمعلومان ضرورة واما الرابع فدليله ما ذكر في الاول
قال ابن متوية وتاثير هذه الصفة في احكام الافعال نحو تاثير المريدية والعالمية تقدم الفعل
وقد يقارنه اذا كان مبتدا او مسببا مقارنا والمتقدم الداعي وتصور الماهية وهي تشبه القادرية
من هذا الوجه والمقارن ما يوثر في الاحكام فتشابه المريدية منه وهي شرط في تاثير القادرية في الاحكام
وان تقدمت القدرة لما كان تاثيرها على جهة الصحة وتعلق العالمية بالموجودات والمعدومات لا القادرية
فلا تعلق بالموجود كما تقدم والعلم تابع لثبوت المعلوم ولا يلزم اذ يوثر علمنا في صفات البارى تعالى

مسئلة قوله الاكثر والعلم معنى غير العالم وقال ابو جعفر بن مبشر

بل هو بعضه اي العلم بعض العالم عنده قال المولف وهذا يحتمل ان يكون كقول من جعل القدرة بعض
القادر ويحتمل ان يكون العلم الى البنية المخصوصة **قوله الثانية** يعني في الرد عليه ثبوته وانتفاه حج
والعالم بحاله اي لم يتغير بانتفا العلم ولو كان العلم بعض العالم لكان بانتفاه قد انتفا اما
بعض جواهر على الاول او بعض بنيته على الثاني فيجد ذلك احدنا من نفسه ويعرفه غيره والمعلوم عدم
الفرق بين ثبوته وانتفاه في استمرار جسمه

مسئلة قوله والضروري فعل الله والمكتسب

فعلنا يعني ان العلم نوعان ضروري ومكتسب ومعنى الضروري ما يحصل فينا لا من قبلنا بل يفعله
الله فينا شيا ام ابينا كالالام النازلة فينا لا من جهته سبحانه وتعالى فنحن مضطرون اليه لا
اختيار لنا فيه ومعنى المكتسب ما يقف على اختيارنا بان ان شينا ايجاده اوجدنا سببه المولد له
وهو النظر كما انا اذا شينا الحركة اوجدنا سببها وهو الاعتماد وان كان النظر في توليد العلم الى
شروط وهي كون الناظر عاقلا مجوزًا عالما بالدليل على الوجه الذي يدل والضروري ما لا يمكن العالم
به اخراج نفسه عنه والمكتسب عكسه **قوله** ويجوز ان تكون العلوم كلها ضرورية يعني يجوز

المرجح

ذلك عن بال العقل

ذلك من باب القدره لانها من جنس المقدورات وهو تعالى قادر لذاته فلا تنحصر مقدوراته
فاصح ما فعله صح من الباري تعالى مثله لكن لا يصح مع بقا التكليف الا بعضها بعون ولا يقع ذلك مع بقا
التكليف لاجل الحكمه لما كان يصير ملجا اذ من عرف الله وصدق نبيه فيما جا به وعرف الجنه والنار والحساب
والعقاب ضروره فهو ملجا فاما بعضها فيصح عندنا خلاف جهم واصحاب المعارف كالجاحظ وابي علي الاسواري
فانهم زعموا انها كلها ضروريه الان وان معرفه الله ومعرفه صفاته ونبوة الانبيا كلها ضروريه واما جهم
فبنا على اصله انه لا فعل للعبد واذا كانت من الله فهي ضروريه واما الجاحظ والاسواري فسياتي الكلام
قال ابن متويه واذا كان العلم بالله مكتسبا عم المكلفين الجن والانس والملايكه لان الامه بين قايلين منهم من قال
كلها ضروريه لكل مكلف وبعضهم كلها استدلاليه فيكون القول ثالث مخالف للاجماع. قال ولانه لو كان
لو كان لطف بعض المكلفين في العلم الضروري قبح تكليف الباقين بتحصيل المعرفه لان الضروري ابلغ واجلا
فيفعله الله تعالى للكل ولا يصح ان يكون لطف بعض المكلفين في الضروري ولطف البعض الاخر في
المكتسب لان اللطيف في العلوم انما هو لمجرد كونها علوما فقط دون كونها ضروريه او مكتسبه والضروري او
فكان ادعى فان قيل فلم حصول الالجا في المكتسب كالضروري لاشتراكهما في القطع والثبات بل قد
يحصل الالجا بالظن كمن ظن ان في الطريق سبعا يفترس فانه ملجا الى اجتناب الطريق قلنا لو كان يحصل
الالجا لما كلفنا الله به ولو كان الضروري لطفا لما كلفنا المكتسب وفي فعله ما يقوم مقامه ولما علمنا
ان معرفته يعني مكتسبه قطعنا بانه لا لطف لنا في الضروري والا لم يكلفنا بالمكتسب **قوله** وقيل
بل كلها مكتسبه اي العلوم مكتسبه ولا شي منها ضروري حكا هذا القول في العيون وشرحها ولم
يعين قايله قال المولف والاقرب انه اراد العلوم الدينيه لا غيرها **قوله قلنا** يعني في الرد لهذا القول
لا يصح ذلك يعني لا يصح كونها كلها مكتسبه اذ الاكتساب مترتب على حصول علوم ضروريه يعني ان الاستدلال
لا بد ان ينتهي الى مقدمتين ضروريتين بعلم استلزامهما النتيجه ضروره مثاله في الاستدلال على حدوث
الاعراض ان الجسم اذا صار في جهه بعد ان لم يكن فيها فقد حصل امر لم يكن غير الجسم المستمر في هذه الحاله
المتجدد معا بل للمستمر فهاتان مقدمتان ضروريتان يستلزمان كون الحركه مغايره للمتحرك ضروره
قوله والا لم يمكن الوصول الى علم مكتسب ابدا حيث توقف اكتسابه على مقدمات اكتسابيه الى غاية لتوقفه
في الحصول على حصول ما لا نهايه له فلا بد ان ينتهي الى ضروري وان بعد **مسئله قوله**
اختلف اهل الاضطرار يعني القايلين بان المعارف كلها ضروريه في العلوم اي في كيفيه وجودها فقال
صالح قبه وجهم بن صفوان يبتديها الله تعالى اي يخلقها الله في قلب العبد من غير سبب يعني تولدها و
قالت الرافضه لا يقدر على العلم الا الله اي لا يقدر على ايجاد العلم في العبد غيره تعالى وهذا كقول صالح قبه

وجهم وقال الفضل الرقاشي كلها ضرورية يعني كل العلوم ضرورية لكن العلوم الدينية كمعرفة الله
وصفاته ونحوها تحصل للعبد من غير بحث اي من غير سبب والدنيوية تفتقر الى البحث كالطب
والصناعات فانها تحتاج الى بحث وقال ثمامه بن الاشرس العلوم كلها حدث لا محدث
له لان هذا مذهبه في المتولدات وقال الجاحظ كلها حاصله بطبع القلب غير النظر قوله لنا رد
يعني في الرد على اهل الاقوال اثبات المكتسب اي اثبات كون في العلم مكتسب وابطال كون كلها ضرورية
يبطل هذه الاقوال اما قول صالح فقد ابطلنا قوله باثبات المتولد بالدلالة القاطعة وقولهم مبني
على اصل فاسد من انه لا فعل للعبد والمعلوم خلافه ويبطل قول الرافضه باثبات كون النظر مولدا للعلم
وفاعل السبب فاعل المسبب ويبطل قول الفضل باثبات كون العبد مامورا بمعرفة الله ولا يومر بما
ليس بمقدور له وقول ثمامه مبني على مذهبه في المتولدات وقد ابطلناه ويبطل قول الجاحظ بابطال الطبع

مسئلة قوله البصرية وعلمنا بالصانع وصفاته مكتسب

يعني نكتسبه بالدلالة وليس بضروري وقال ابو علي الاسواري بل ضروري مبتدى اي العلم بالله
وصفاته يفعله الله فينا بغير اختيارنا لا عن سبب ولا شرط يتوقف عليه وقال الجاحظ ضروري
والنظر شرط اعتيادي اي يفعله الله لنا يشترط ان يوجد النظر اولا اجرى الله العاده بان لا يفعله
للعبد حتى ينظر في المطلوب فيفعل الله له العلم بعد ذلك وقال غيلان بل علم الانسان بانه مصنوع
لم يصنع نفسه بل صنعه غيره ضروري اي حاصل فينا من جهة الله تعالى وسائر مسائل العدل والتوحيد اكتسابي
اي والعلم بسائر هذه المسائل يختار سببه ويكتسبه وقال ابو الهذيل معرفة العلم والداعي الى معرفة
الصانع ضروري حكاه عنه الحاكم في العيون قال في شرحها وما حكيناه عنه صحيح لان الدليل نعلم
ضرورة نحو الاجسام قال المولف وهذا ليس ببيان بل ابهام والذي ظهر من مذهب ابي الهذيل ان العلم
بالعلم ضروري وكذلك العلم بما يودي الى العلم وهو الدليل وعبر بالداعي الى العلم بالدليل او
اراد ان معرفة الخوف الحاصل عقيب التكليف والخاطر ضروري وذلك صحيح قوله :. وما
بعده مكتسب اي وما بعد معرفة العلم ومعرفة الداعي الى معرفة الصانع مكتسب لا ضروري قال المولف
ولعله يعني وما بعد العلم بالعلم وبالدليل من الامور التي لا تعد من كمال العقل لما كان لا يصح العموم
قال بشر بن المعتمر المعارف ثلاث الاولى معرفة الانسان ان نفسه ليست من صنعته ضروري مخترع
يعني يفتقر الى طريق وما سواه يعني من العلوم نوعان وهما ما يدرك بالحواس وبالراي والقياس
وسياتي الفرق بين الراي والقياس في المعيارات ان شا الله تعالى صاوف العلوم ثلاث انواع ضروري
مبتدا وحاصل عن طريق كالادراك والاستدلالي وهو ما يحصل باستنباط وقال النظام ما علم بالحواس

او ما يختار

او بالاخبار يعني من المسايل الدينيه فضروري يعني حاصل لنا من جهتنا والا فمكتسب قال الحاكم اما العلم بالمدركات ومخبر الاخبار فصحيح انه ضروري وكذا ان المستنبط مكتسب لكنه يحصل الضروري طباعا وهو فاسد قال المولف وحكايه الحاكم غير مطابقه لان ظاهر قول النظام ان ما علم بالحواس وبالاخبار فضروري وما عداه مكتسب وهذا خطا لان البدايه لم تعلم بالحواس ولا بالاخبار فاما لو قال ما علم بالحواس او بالاخبار فهو ضروري وما علم بالاستنباط فهو مكتسب فالشيوخ يوافقونه في ذلك ولم ينفرد به النظام فظهر لك ان الحكايه غير مطابقه **قوله** الحاكم عن ابي علي وابي هاشم علوم العقل كلها ضروريه وما عداها مكتسب قال المولف وفيه نظر اذ العلم بان زيدا هو الذي شاهدناه بالامس ضروري وليس من علوم العقل وقد قال بن متويه لا يصح في كل ما علم ضروره ان يكون معدودا في كمال العقل بل الحال فيه مختلف كالحفظ عند الدرس والعلم بالصناعه عند قليل الممارسه ويتقارب احوال العقلا في ذلك ۝

قوله والضروري ما لا ينتفي بشك او شبهه والمكتسب خلافه هذا احدهما عند اصحابنا وان شيت قلت في الضروري هو الذي لا يمكن العالم اخراج نفسه عن النفس عن استمراره والمكتسب بخلافه ولا يقال فقد انتفا العلم الضروري بالشبهه كما ورد من شبه السوفطاييه على العلم بالمشاهدات ولا يقال لم ينتف عنهم العلم وانما كابروا لان السايلان يقول ولم ينتف العلم بالصانع عند ورود شبه الفلاسفه والقدريه والجواب وليس الموفق للصواب ان الضروري لم يحتج الى الطريق حتى تدخل الشبهه في طريقه وانما حصل فينا لا من قبلنا وقد راجعنا انفسنا عند اطلاعنا على شبههم فوجدنا العلم غير منتف اي علمنا ضروره انه غير منتف وان لم نجد ما يدفعها فانا نجد العلم اليقيني بالمشاهدات وغيرها من الضروريات لم يندفع بخلاف العلوم المكتسبه عند ورود الشبهه وقبلها فانا نجد انفسنا غير عالمه الا باقامه دلاله فاذا ورد ما يقدح في احد اركان تلك الدلاله بطل ذلك العلم المتطرق اليه حتى يحل ذلك القدح ولهذا لم يجب الجواب عن الشبه المنفصله لما لم يقدح في طريق العلم

مسئله قوله والعبد مامور بمعرفه سائر المسائل الدينيه وقيل لا اي لا يصح الامر بالعلم اذ لا يكلف ما لا تعرف صفته اي لا يجوز ان يكلف العبد ان يفعل ما لا يعرف لانه يكون تكليفا بما لا يعلم وهو قبيح اذ لا يعرف العلم الا بان تسكن نفسه اليه ولا تسكن نفسه الا بحصول العلم فلا يجوز الامر بما لا يميزه المامور اذ هو تكليف ما لا يعلم وهو ابلغ في القبح من تكليف ما لا يطاق وهذا القول يحكيه ابو علي الاسواري ومن تابعه **قوله قلنا** يعني في الرد على اهل هذا القول يصح اداوها بمعرفه طريقها يعني انا لا نسلم ان معرفه السكون ونحوها غير متميزه للمامور بها قبل

بالعرف كما يريد الوصايات اي ما هو ... لشده ومنهي عن ضدها
كما يريد الوصايا النقليه ... ما امر به

ادا ووها

فعلها لما كان قد عرف طريقها وهو النظر فصح التكليف بها كما لو امره بطلب شي عرف صفته وامر
سلوك طريقة فانه يغنيه عن تعيينه فكذا معرفة طريق معرفة الله تكفي في جنس التكليف بها ٥
قال المولف ولك ان تقول ان معرفة المكلف بصفة العلوم الضروريه وما حصل بها من السكون كاف
في معرفة صفة العلوم المكتسبة لان حكمها الخاص هو سكون النفس وطمانينة القلب حاصل فيهما
على سوا وان كان اوضح في الضروري وادوم فاذن المكلف بمعرفة ما قد عرف صفتها قبل حصولها
بمعرفة صفة جنسها وهذا واضح فان قيل كيف قال اصحابنا ان معرفة طريق المعرفة كاف وفي النظر ما يخطي
ولا يتميز المصيب الا بعد حصول العلم وان صحته انما تنكشف بحصوله عندهم فمهما لم يعرف ان نظره يودي
الى العلم لم يعرف انه يوصل الى ما امر به من المعرفة قال المولف وهذا سوال واقع وقد اجاب بعضهم عنه بانه
يودي لا بد ان يمد الله الناظر بتوفيق من خاطر او غيره يهديه الى كيفية النظر حتى قال ابو علي والى تركيب
مقدمات الدليل على الوجه الصحيح وان كان الذي سلكناه اسلم من الاعتراض على ان المكلف اذا قد عرف
ان النظر طريق الى العلم بالمجهولات كفاه ذلك في صحة التكليف به لانه اذا طلب النظر الصحيح وجده
فان قيل انه لا يعرف وجوب النظر الا بنظر اخر اذ لا يعلم ضرورة ان الخوف لا يزول الا بالنظر فيما خوف
من اجله ويعلم وجوب النظر من باب الحاق التفصيل بالجملة وهو ضروري عند كثير ومستدل عليه قبل نظر
عند غيرهم فلا يلزم التسلسل على القولين معا وسياتي زياده في التحقيق لذلك ان شا الله تعالى في باب النظر
مسئلة قوله البصرية ولا يكفي التقليد اي لا يكفي المكلف مع قدرته
تقليده لغيره عن تحصيل العلم اليقين بالصانع وصفاته وقال ابو القسم هو علم اذا طابق الحق اي اعتقاد
التقليد علم حيث طابق مقتضاه قال المولف ولعله يريد ان المطابق من التقليد يسمى علما لبعد ان يقول انه يقتضي
سكون النفس لان الضرورة تدفعه وقيل التقليد هو الواجب يعني على المكلف وان لم يكن علما لان النبي
صلى الله عليه واله وسلم والصحابه لم ينكروا التقليد على عوام زمانهم ولا علموهم نظرا ولا استدلالا كاستدلال
اهل علم الكلام ولا امروهم بذلك وهذا قول ابن ابرهيم علكم وابو اسحاق بن عياش والفخر الرازي من الاشعرية
وقد تقدم شطر من الكلام عليهم قوله قلنا يعني في الرد على اهل هذا القول لا يامن تقليد المخطي فيقبح
اي المقلد لا يامن ذلك فيقبح الاقدام عليه لانه اقدام على ما لا يامن كونه قبيحا والاقدام على ما هو كذلك
قبيح عقلا قوله ابو القسم يعني البلخي ان وافق الحق فناج يعني لانه قد اتى باعتقاد مطابق للحق جازم
به وهو المطلوب قوله قلنا يعني في الرد عليه لا يعني لا نسلم انه ناج ولانه قد اتى بالمطلوب اذا
اقدم على ما لا يامن قبحه وهو قبيح كما تقدم مسئلة قوله ومن كلف لم يحرم الله تعالى
اخترامه قبل تمكنه من النظر والعلم لينتفع بالتكليف عند جمهور العدلية والا كان عبثا يعني تكليفه لان

التكليف انما حسن لكونه تعريضًا للدرجات لا تنال الابه ولا يحسن التعريض لتلك الدرجات ما لم يتمكن مما يبلغه اياها وسياتي الخلاف في قدر المهلة التي تجب على الله تبقيته فيها وقيل لا بد ان تحصل المعارف كلها يعني لا تجب المهلة بعد حصول التكليف بل المكلف تحصل المعارف التي تلزمه بالتكليف من العقلاء عند التكليف من غير تراخ حكى هذا القول الحاكم عن ابي الهذيل قال وان لم يات بها في ثاني تكليفه كان كافرًا او كذلك السمعيات في ثاني العلم بها قال المولف ولعله يريد ما كان وجوبه مطلقًا لا موقتا

قوله قلنا يعني في الرد عليه العلوم تترتب بعضها على بعض اي منها ما لا يصح حصوله الا بعد حصول غيره وذلك المتقدم اصل لهذا والمتاخر فرع نحو العلم بان زيدا قادر عالم فانه فرع على العلم بذاته ووجوده وكالعلم بحدوث الشي فانه فرع على العلم بذاته وانه جاز العدم وكذلك العلم بقادرية الباري وعالميته فرع على اثبات ذاته ولا فرق في وجوب الترتب بين الضروري والمكتسب فاقتضى المهلة اي اقتضى وجوب المهلة لان العلوم المكتسبة اذا وقف وجود بعضها على بعض وجب ان تترتب الانظار بعضها على بعض ايضا اذ لا يصح النظر في الفرع مع الجهل باصله ولا يمكن النظر فيهما معًا كما لا يمكن ارادة الضدين ممن علم التضاد والعبد وان وجبت عليه المعارف حال كمال عقله فشرط فعلها التمكن ولو باوقات لانه عند كمال عقله يخاف باحد اسباب الخوف ويجب عليه اثبات النظر في دليل اثبات الصانع في اول الحوال وهو الوقت الثاني من معرفة وجوب النظر وهو ثالث اوقات التكليف فاذا نظر حصل العلم في الثالث من العلم بوجوب النظر لان النظر يولد في ثاني وجوده وهو ثالث العلم بوجوبه واذا ثبتت الاعراض في الثالث نظر في الرابع في حدوثها فيعلمه في الخامس كذلك فلا يحصل له العلم بان المحدث لا بد له من محدث الا بعد عشرة اوقات وهو اقل ما يمكن عند ما لم يوجب امهاله الا قدر المعرفة وكذلك السمعيات يعرف العجز او لا يعرف صدق المدعي ثم وجوب الشرعيات فاقتضى وجوب المهلة

مسألة قوله البصرية ضروريا اي في المعلوم بالاستدلال انه يعلم ضرورة وقال ابو القسم لا اي لا يصح فيما علم استدلالا ان يعلم ضرورة وهو مذهب الجعفرين والنظام **قوله قلنا** يعني في الرد عليهم لذلك اذا اقدرنا عليه فالباري اولى يعني في ان يقدر عليه لانه قادر لذاته **ومن ثم** ان يخبر نبي صادق بان زيدا في الدار فانا نعلم كونه فيها دلالة فاذا شاهدناه فيها علمنا ضرورة **احتج المخالف** بان النظر طريق الاكتسابي فلا يحصل من دونه كما ان المشاهدة طريق العلم بالمشاهد فلا يحصل من دونها لذلك النظر **قلنا لا نسلم** ذلك في المشاهدات بل يصح ان نعلم بالاخبار المتواترة وبغيرها **قالوا** ما يعلم ضرورة لا يصح ان يعلم اكتسابا كذلك ما يعلم اكتسابا لا يصح ان يعلم ضرورة **قلنا** ما يعلم ضرورة نوعان فما يعد

في كمال العقل ثم لم يصح ان يعلم استدلالا لان من شرط صحة النظر كمال العقل واما ما لا يعد
في كمال العقل فيصح ان يعلم استدلالا كعلمك بان زيدا هو الذي شاهدته بالامس
لو التبس عليك امره فاخبرك نبي صادق بانه الذي شاهدته بالامس فانك تعلمه دلالة
قوله ولا يصح مصير الضروري كسبيا غالبا لما يحرز مما لا يعد في كمال العقل كما تقدم

مسئلة قوله ويصح علم الشي الواحد بعلمين من وجه

واحد ضرورة ومكتسبا وذلك نحو ان يخبرك نبي صادق بان زيدا في الدار ثم
تشاهده فانك تعلمه بعلمين كذلك قال ابن الراوندي لا اي لا يصح ذلك لتاديته الى خروج
المكتسب عن حقيقته وهو كونه ينتفي عن النفس بالشك والشبهه وهذا المكتسب لا ينتفي بهما
فبطل كونه كسبيا قوله قلنا يعني في الرد عليه لا تضاد يعني بين العلمين ولا ما يجري مجراه بل انهما
مثلان يسد احدهما مسد الاخر في سكون النفس بذلك المعلوم فصح اجتماعهما كالمختلفين
ولا مانع من ان يعلم الشي بعلمين فصاعدا مكتسبين وضروريين اذ لا مانع من وجود
المتماثلات عند الاكثر وحكي عن ابي علي منعه ولعله يجريه مجرى الساكن قال ابن متويه اذا كثرت
العلوم لم يتزايد واما اجلا العلوم فهو بحسب طرقها لا بكثرتها وقد يكون العلم الواحد اجلا
من العلوم الكثيرة ولهذا كان العلم الحاصل بالمشاهدة اجلا من الحاصل بالاخبار المتواترة
مع كونهما ضروريين جميعا والعلم مسايل العدل اجلا من العلم بمسايل التوحيد مع كونهما
استدلاليين لما كانت طرق مسايل العدل اوضح واكشف وذلك ضروري موجود من النفس

مسئلة قوله البهشمية ولا يتعلق العلم الواحد تفصيلا

باكثر من معلوم واحد وقال ابو القسم بل يصح تعلقه بشيئين لا يصح معرفة احدهما دون
الاخر يعني بان يكون بينهما تلازما كالعلم بالحال مع العلم بالذات قوله فانه فعلهما
اي فان صح ان يعلم احدهما دون الاخر لم يصح ان يعلما بعلم واحد بل بعلمين وبو افقنا في ذلك
وقالت الاشعرية ومعهم الكلابية العلم القديم يتعدى اي يصح ان يتعلق باكثر من معلوم
واحد لا المحدث اي لا العلم المحدث فيوافقوننا في ذلك انه لا يتعدا المعلوم الواحد قوله قلنا
يعني في الرد عليهم لو تعدا يعني الى اكثر من معلوم واحد لتعدى ولا حاصر يعني فيتعدى
الى ما لا غاية له اذ لا موجب لانحصاره فيتعلق بما لا نهاية له ويصير كالعلم الجملي في تعديه في العلم
بذوام نعم المتابين قال ابن متويه ولو تعدا العلم التفصيلي كالجملي لصدق من اخبر انه علم كل
شي حتى تصدقه بانه عالم بما في السموات وما في الارض وما بينهما وما تحت الثرى وعدد جواهر

الاجسام وما في كل جوهر من الاعراض وعددها وعدد قطر الامطار وورق الاشجار وانواع
الحيوان واجناسها وعدد انفاسها فنعلم ضرورة كذبه **فان قيل** ان قولكم ما من معلومين
الا ويصح ان يعلم احدهما دون الاخر ينتقض بالمعلومين اللذين بينهما طريقة الاصل والفرع فانه
لا يعلم الفرع دون الاصل **قلنا** هو يصح ان يعلم الاصل وان لم يعلم الفرع وهو احدهما
فان قالوا سلمنا عدم تعدي العلم الواحد الى اكثر من معلوم لما ذكرتم فهلا
جاز ان يصدر عن ذلك العلم الواحد صفة تتعلق بما لا يتناهى كما قلتم في عالمية القديم انها تتعلق
بما لا يتناهى مع كونها صادرة عما هو عليه في ذاته فيجوز مثله في الصفة الصادرة عن معنى **قلنا**
لم يوجبها ذاته ولا صفته الذاتية كما توجب العلة معلولاتها فلم يقف تعلقها على تعلق ما صدرت عنه
بخلاف الصفة الصادرة عن العلة فتعلقها فرع على تعلق علتها فلا يصح تعلقها بما لم تتعلق علتها وانما
وجب ذلك في العلة لكونها علة لذلك المعلول لا لامر سواه **قوله** ولا فرق بين القديم والمحدث
اي لا فرق بين العلم القديم والعلم المحدث في هذا الحكم وهو تعلق الصفة الصادرة عنه بمتعلقه من غير
زيادة ولا نقصان لانها فرعه فبطل قولهم بتعدي الصفة الصادرة عن المعنى القديم دون المعنى
المحدث وانما كان يصح ذلك لو تعلق المحدث بمتعلق واحد لحدوثه لا لكونه علما او معنى يوجب
لذلك الصفة **قوله** خلاف العالم للذات فلا مخصص لتعلق عالميته بمعلوم دون اخر فتعلقت
بكل ما يعلم اي بما يصح **وبحقوق لك** انا نحكم بانحصار المتعلق الا لدليل يقتضيه
كما تقدم في تعلق العلم الواحد بانه لو تعدى لزم محالات **فحكمنا** بانحصار تعلقه بخلاف عالمية القديم تعالى
فلا توجب لانحصار تعلقها لانها مع جميع المعلومات على سواء فلا اختصاص لها بمعلوم دون اخر
ولا يقال ذات العلم مع جميع المعلومات على سواء فلا ينحصر تعلقه **قلنا** لو لم يدل على انحصار
تعلقه دليل لسلمنا ذلك لكن قد علمنا ضرورة انه ما من معلومين لا علقة بينهما الا ويصح ان يعلم احدهما
ويجهل الاخر ولو تعلق القديم العلم الواحد بكل معلوم لم يصح ذلك فدل على انه لا يتعدى في التعلق
تفصيلاً **قوله** واذ المصحح في عالمية القديم هو الموجب اي المصحح لتعلق عالمية القديم تعالى هو
الموجب لتعلقها وهو الصفة الاخص لانها صححت العالمية واقتضت وجوبها وصححت تعلقها بكل
ما يصح ان يعلم واذا كان المصحح هو الموجب فما صح العلم به واجب اي ما ان يتعلق العلم به وجب
وجب تعلقه به لحصول المصحح والموجب فلزم تعلق عالمية القديم بكل معلوم **قوله** بخلاف الشاهد
اي بخلاف عالمية احدنا في الشاهد فالمصحح فيه يعني للعالمية ولتعلقها غير الموجب اذ المصحح لها
كونه حيا او التحيز على ما تقدم والموجب لها المعنى فلا يوجب الا ما حصل بعينه المعاني وحصولها

منفصل عن المصح فلم تجب الصفة الصادرة عنها عند صحت ولم يحصل الموجب للنصح ولا تجب

مسئلة قوله الا الاكثر من البصرية والعلم جنس

الاعتقاد اي نوع منه وليس جنسًا برأسه وقال ابو الهذيل بل جنس برأسه اي

العلم غير الاعتقاد حكاه الحاكم عنه وعن غيره وحكى ابو علي انه لم يقطع من مذهب ابي الهذيل بشيء

قوله قلنا يعني في الرد عليه اذن لصح حصوله دون الاعتقاد يعني والمعلوم ان ذلك لا يصح فان احدنا

متى كان عالمًا بالشيء كان معتقدًا له اذ الاعتقاد الجزم بمتعلقه والعالم جازم ولا يصح ان يعلم احدنا

الشيء ولا يكون جازمًا به ولا يصح ان يجزم بالشيء ولا يكون عالمًا به فكان العلم نوعًا من الاعتقاد

احتج بانه قد ثبت الاعتقاد ولا يكون علمًا قلنا الاعتقاد جنس يدخل تحته انواع احدها العلم وكل

واحد منها يقع على وجه مخصوص يصح ان يكون اعتقادًا ولا يكون علمًا قالوا لو كان العلم من جنس الاعتقاد

لسمي كل عالم معتقدًا فيوصف الباري تعالى بكونه معتقدًا قلنا قد اختلف الشيوخ في جواب ذلك فعند

الشيخين ان المعتقد اسم لمن كان ذا قلب وضمير لانه مشتق من العقد وهو الجزم وقال ابو عبد الله ان ذلك

مجاز لانه مشبه بعقد الخيط فكانه عقد قلبه عليه كما يعقد الخيط والمجازي لا يجري على الله الا باذن سمع

فلم يجز وصفه به وان كان على مثل صفة المعتقدين منا العالمين **مسئلة قوله القاضي**

يعني عبد الجبار وللعلم حال يعني يختص بها لاجلها يوجب سكون النفس اي لاجل تلك الصفة

اوجب لمن اختص به سكون نفسه الى متعلق ذلك العلم وصحة الفعل المحكم لا من يرجع الى الفاعل وهو كونه

ساكن النفس اي انما صدرت صحة الاحكام لاجل سكون نفس المحكم الى معلومه لا لامر يرجع الى العلم

احتج لذلك بانه قد يوجد من جنس العلم ما ليس بعلم كالاعتقاد المطابق ولا يتميز عنه الا باقتضائه سكون

النفس ولا بد من امر لاجله اختص بذلك لما حصل افتراق بعد اشتراك فلا بد من تعليل ذلك اما بذاته او

بما هو عليه في ذاته او وجوده او جد وثه او غير ذلك وليس لاجل الثلاثة والا شاركه الاعتقاد لانهما مثلين في

ذاتهما ووجودهما وحدوثهما فكان لما هو عليه في ذاته لا لمعنى خارج اذ المعنى لا يختص المعنى وقال ابو عبد الله

بل للعلم حالة تقتضي لاجلها هذين الحكمين وهما سكون النفس وصحة الفعل المحكم كما ان كونه حيا يقتضي صحة

القادرية والعالمية وصحة الادراك وقال ابو علي وابو هاشم وابو الهذيل لا صفة للعلم بكونه علمًا اي لا صفة له

يختص بها وانما يقتضي سكون النفس لوقوعه على وجه لا لاجل صفة اقتضت ذلك واختاره ابو رشيد

قالوا لان سكون النفس حكم من الاحكام وليس كل المفارقات ترجع الى الاحوال الا حيث لم يكن هناك وجه

اخر وها هنا وجه تعلق به المفارقة وهو الوجه الذي يقع عليه الاعتقاد فيكون علمًا واضافة المفارقة اليه

اولى من رده الى صفة الاصل **قوله لنا** يعني في الرد عليهم لا بد من مفارقة جنسه بامر لاجله اقتضى سكون النفس

دون ساير جنسه كما تقدم وليس لمجرد ذاته ووجوده وجه وشه لمشاركة جنسه له في ذلك
وليس لمعنى كما تقدم ولا بالفاعل والاصح منه ان يجعل جنسه مما يقتضي سكون النفس فلم يبق الا انه
لصفه تخصه كما قال القاضي وابو عبد الله اذ لا شي من الوجوه التي يقع عليها فيكون عليها يصلح لا قتضا
ذلك لان وقوعه بعد النظر الصحيح ليس باكثر من فعل النظر قبل فعل العلم وذلك لا يوثر في وقوعه من العالم
بالمعتقد صفه لفاعل العلم وهو الله تعالى فلا يوثر في حكم صفتنا ولبقيه الوجوه بطلان تاثيرها
مسئلة قوله ابو عبد الله وسكون النفس موجود منها
فهو ضروري اي معلوم ضرورة كما نعلم ساير ما يوجد من النفس من كوننا مريدين وكارهين ونحوها
وسوا بين الضروري والمكتسب وقال الاكثر من اصحابنا في الضروري ضروره اي سكون النفس
في العلم الضروري يعلم ضروره وفي الاستدلالي استدلاليا لما صار العلم بمتعلقه ضروريا
ولو كان لما انتقل محق الى باطل اذ لا يمكنه اخراج نفسه عن الضرورة والمعلوم ان كثير امن كان على الحق
يرجع الى الباطل كابن الراوندي والوراق والاشعري ولو قدرنا انهم رجعوا الى الحق فقد رجع كثير
من نفاة الصانع الى القول باثباته والذي يدل على السكون عدم تجويز خلافه مسئلة قوله
البصريه والعالم بكونه عالما دلالة اي يكتسبه بنظر وليس بضروري وقالت البغدادية بل ضروره اي يعلم
احدنا كونه عالما ضروره ومن ثم منعوا مناظرة السوفطائيه بعني حيث نفوا كونهم عالمين وقالوا
كابروا ولا وجه لمناظرة المكابر وهذا ينبني على الخلاف في وجوب العلم بالعلم فقال ابو القسم يجب والاكثر
لا يجب قوله لنا يعني في الرد على البغداديه قد يلتبس بالظن كالسراب بالما اي قد نعلم ضروره التباس
احدهما بالاخر فان المشاهد للسراب يعلمه ولا يعلم كونه سرابا اذ لو علم لما ظنه ما قوله وحركة الشط وهو
الجانب الذي يلي السفينة من البر فان يرى عند سير السفينة كانه يجري كجري الما وهو غير جاد في الحقيقة
وهو عالم بسكونه ولم يعلم كونه عالما بل ظن انه يجري لولا ما اعترف من جمود الشط فثبت صحة ان يعلم الشي من لم
يعلم كونه عالما به قال المولف ولابي القسم ان يقولان الراي لم يعلم كونه سرابا وانما علم انه راى شبا
صقيلا ظنه ماء ولم يعلم انه ما فاقوى ما يحتج عليه السوفطاي بالمشاهدات وهو لا يعلم انه عالم بل يجعل
علمنا ظنا فان قال انهم عالمون لكن كابروا قلنا مثلهم لا يتواطا على انكار ما علموه ضروره مع تباعد ديارهم
ولانه لو وجب فيمن علم الشي ان يعلم كونه عالما للزم فيمن علم كونه عالما ان يعلم كونه عالما بكونه عالما ثم كذلك
الى ما لا نهاية له ووجود ما لا يتناهى محال فصح ان العلم ما يصح ان يعلم بغيره لا بنفسه ثم اختلفوا في العلم
بكون العلم علما هل هو متعلق بالعلم ام بالمعلوم فقال ابو علي وابو هاشم هو متعلق بالمعلوم وكذا انا علم
بمعلوم متعلقه ذلك المعلوم وقال ابو عبد الله وابو اسحق والقاضي عبد الجبار ان متعلق العلم هو ذات

هو ذات العلم على حال او حكم وهو كونه يقتضي سكون النفس فان قيل اذا كان العلم
لا يعلم بنفسه بل بغيره فهل عالمية البارى تعالى كذلك او يعلم الاشيا ويعلم كونه عالما بذلك العلم
قلنا عالميته تعالى واجبة لذاته فلم تختص ببعض المعلومات دون بعض فتعلقت بكل ما يصح ان يعلم
وكونه عالما مما يصح ان يعلم فوجب تعلقها بكونه عالما كسائر المعلومات لعدم المخصص فاما المعنوية
فتعلقها فرع تعلق موجبها وهو غير متعدي فكذلك فرعه وقد تقدم شطر من الكلام على هذه
المسئلة **قوله** ويبين العلم عن غيره بسكون النفس اي يتبين عن ساير الاعتقاد عند اصحابنا
وقال الجاحظ لا اي لا يتبين العلم بذلك اذ الجهل قد يقتضي سكونها يعني كالملحد عنده فانه ساكن النفس
مع كون عقيدته جهلا وكذا غيره من اهل الجهالات **قوله لنا** يعني في الرد عليه ليس سكون اي ليس
نسلم ان الجهل يقتضي سكونها وانما الجاهل يسكن نفسه وليس مع من ذكر سكون حقيقة بل تسكين منهم
بصحة مذهب اسلافهم اتباعا للشبهات لا عن برهان وقد روى ابو هاشم عن بعض روسا الخوارج
انه قال الاصحابه الارواح اما الى الجنة واما الى النار وهذا دليل على انه غير ساكن الى عقيدته الباطلة
قال ابو علي ويعرف كون الاعتقاد علما بسلامة طريقه وضعفه ابو هاشم وقال بل يعرف بسكون النفس
بمتعلقه فكل ما اقتضى سكون النفس فهو علم وليس استدلالا على الشي بنفسه لانا قد سبرنا العلم
سكون النفس وانه لابد من فصل بين العلم وساير جنسه **قوله** والواحد منا يعلم عالم
لا لذاته لما تقدم خلاف النظام كما مر من ان صحة الاحكام حكم صادر عن الجملة فيجب في المؤثر فيه ان يكون
راجعا الى الجملة ومحل [illegible] القلب عند المتكلمين كافة وقالت الفلاسفة بل الدماغ اي محله الدماغ
قوله لنا يعني في الرد عليهم وجوده من ناحية الصدر يعني ولا قائل بانه يوجد في غير القلب مما
يحويه الصدر وقوله تعالى لهم قلوب لا يعقلون بها منبهة على انه في القلب اذ هو محله بلا دليل
الصريح قالوا من اختل دماغه اختل عقله قلنا وكذلك من اختل قلبه اختل عقله ولا يمتنع ان يختل
القلب باختلال الدماغ [illegible] لعلقة بينهما كما يختل شعر اللحية باختلال الانثيين فاذن لا اعتقاد
لا يوجد الا في بنية مخصوصة كبنية القلب لا في كل محل فيه حيوة ولا في محل الاحيوة فكان محله هو
القلب وان اختلف صور الحيوانات كالانس والجن والملائكة واما الهدهد ونملة سليمن فقيل
كانا مكلفين عاقلين وصح لتوعد سليمن له وقيل **مسئلة** **قوله ويصح و**
جود العلم في جزء من القلب والجهل في جزء اخر ويتضادان اذا اتحد المتعلق حيث اوجبا
للجملة وكذا الارادة والكراهة وكل عرض يوجب للجملة فانه يصح مضادته لضده عند اتحاد المتعلق
وان تغاير المحل اذ يوجبان للجملة وقال محمد بن علي الصيمري لا اي لا يصح تضادهما **قوله لنا** يعني في

العِلم

تغاير

(margin) الرد عليه

الرد عليه يبح التضاد على الجملة ولا تضاد على المحل يعني لان التضاد بين الصفتين لا بين المعنيين
فلا فرق بين ان يكونا في محل او محلين قال لا يصح وجودهما في القلب لانه كالمحل والاصح ان يكون احدنا
عالما بالشي جاهلا به حيث كان كل واحد منهما في محل منه غير المحل الاخر قلنا اذا اتحد محلهما كان
القلب كالمحل الواحد في امتناع اجتماعهما فيه وان اختلف المتعلق جاز وجودهما فيه **مسألة قوله**
وعلم المنتبه من رقدته يفعله ابتدا عند تذكر النظر اي العلوم التي اكتسبها المكلف بالنظر اذا انسام
زالت عنه لزوال العقل فاذا استيقظ جدد الله العلوم الضرورية وجدد المكلف لنفسه المكتسبة
ابتدا عند التذكر لا متولدا يعني عن النظر والا لوجد الحاجة الى النظر يعني في استحضار تلك العلوم
على حسب ما احتاج اليه عند اكتسابها والمعلوم انه لا يحتاج الى ذلك وانما يرجع الى تلك العلوم وانه
قد كان نظر وعلم وان لم يذكر مقدمات الادلة وترتيبها فعلمنا انه يفعلها ابتدا لا عن نظر وقال ابو علي في
قديم قوليه بل بعيد النظر وهي تتولد عنه ثم رجع الى القول الاكثر **قوله** القاضي يعني عبد الجبار واحد قولي
ابي هاشم وانما يفعله بعد الانتباه اي وقت فعل ذلك العلم بعد انتباهه من نومه لا حال الانتباه اذ
لا ذكر النظر الداعي يعني الى تجديد تلك العلوم والتذكر يحصل حال الانتباه لانه علم ضروري يفعله الله
عند الانتباه ومن حق الداعي ان يتقدم وجوده على وجود المدعو اليه فاستلزم تقدمه يعني
تقدم التذكر في الوجود على تجديد العلوم وقال ابو علي وابو هاشم في احد قوليه بل يفعله حال الانتباه
بحصول طريقه العلم يعني بها وقوع الاعتقاد من متذكر النظر وهو احد الوجوه التي يقع عليها الاعتقاد
فيكون علما وهي اول احوال الانتباه فهذا مراده بطريق العلم فيصح ايقاعه عند حال الانتباه **قوله**
والصحيح الاول يعني الاول من قولي ابي هاشم وهو قول القاضي ووجهه ما تقدم من ان تذكر النظر
داعي والداعي يتقدم في الوجود **قوله** لكن على قول ابي هاشم السهو ابطله يعني على قوله ببقا العلوم
وانه يفعله بعد الانتباه لان السهو والنوم ابطلا ما كان معه من العلم لانهما يغيران بنية القلب عنده فعدم
شرط وجوده فاذا زال السهو عادة بنية القلب فاذا عادت فعله تلك المنتبه لتذكر النظر حال
الانتباه فيبقى يعني من بعد ذلك لكن الصحيح انه لا يبقا على ما سياتي **مسألة قوله**
والاعتقاد يصير علما لوقوعه على وجه من الستة التي ذكرها في التي بعدها وقال ابو الهشم بل لعينه اي يصير
علما لنفسه قال الحاكم هو معنوي ان اراد انه يكون علما لذاته وان اراد انه يكون علما لمعنى فلفظي وهو الارجح
لبعد ان يجعله علما لذاته يعني لانه يلزم منه احد محذورين اما كونه جنسا براسه غير الاعتقاد كما ذكر ابو الهذيل
او مخالفته للاعتقاد وان اتحد متعلقهما **قوله** سلمنا يعني كونه علما لذاته لزم وجوب التماثل يعني تماثل العلوم
وان تغايرت متعلقاتها لاشتراكها في الصفة الذاتية فتنتفي كلها بطرو الجهل على احدها والمعلوم خلافه

قال المؤلف وهذا مبني على ان العلم من جنس الاعتقاد كما تقدم واذا كان من جنسه وصار علمًا
بوقوعه فلا يخلوا اما ان يصير علمًا لذاته او لما هو عليه في ذاته او لغيره الاولان باطلان لما تقدم
والثاني اما فاعلًا او علة والفاعل لا يعقل له تاثير في ذلك ولا العلة لعدم الاختصاص **قوله**
ولا يصح كونه علمًا للمعنى يعني لما تقدم لعدم اختصاص المعنى بالمعنى **قوله** ولا بالفاعل اي ولا يصح
كونه علمًا بالفاعل والا اوجد لنفسه ما شا من العلوم والمعلوم تعذر ذلك منا فبطل كونه علمًا لاحد
هذه الامور ولا يكون علمًا لوجوده والا لزم مثله في جميع الموجودات من المعاني ولا للعدم او
لعدم معنى اذ العدم لا اختصاص له **مسئلة قوله والوجوه التي يصير بها**
علمًا ستة اي التي يصير بها الاعتقاد علمًا ستة ثلاثة متفق عليها يعني بين من جعل العلم من
جنس الاعتقاد وثلاثة تختلف فيها بينهم والمتفق عليها هي وقوعه من فعل العالم بالمعتقد كما
يفعله الله فينا يعني من العلوم الضرورية فانها انما وقعت علومًا لوقوعها من العالم بالمعتقد
وهو الباري تعالى فانه عالم بكل الذوات يعلم فكان وقوعه علمًا حالة جايزة غير ذاتية ولا
مقتضاة عن واجبة فافتقرت الى موثر ولا موثر يعقل في الضروري الا وقوعه من العالم بالمعتقد
لما تقدم والموثر في التحقيق هو الفاعل كسائر وجوه الافعال وكصفة الكلام من كونه امرًا او
خبرًا اذ ليس وقوعه على وجه يبطله ولا صفته وتاثير الفاعل فيه لكونه قادرًا وكونه عالمًا
انما يوثر في كون الاعتقاد على العالمية لا في وجوده فبالقادرية **قوله** وتولده عن نظر صحيح
يعني وتولد الاعتقاد عن نظر صحيح وهذا الثاني من الوجوه المتفق عليها لانا قد عرفنا
من انفسنا انا اذا نظرنا على الوجه الصحيح حصل العلم بالمنظور فيه على طريقة واحدة وسياتي
الدليل على انه مولد له قال ابن متويه والنظر الصحيح يختص من بين ساير الاسباب بانه يوثر في
وجوب مسببه ووقوعه ولا يعقل موثر في صفته هذه الجايزة الا السبب كما تقدم **قوله** او
عقيب تذكر النظر اي او وقوع الاعتقاد عقيب تذكر النظر فانه يصير علمًا لذلك لان المنتبه
من رقدته ... اذا تذكر المسايل التي قد كان نظر فيها ووصل الى العلم بها من نفسه حصول
تلك العلوم له من دون اعادة استدلال قال ابن متويه ولا يعقل موثرًا في مصير تلك الاعتقادات
علومًا الا النظر والانسان يجد من نفسه في تلك الحال انه غير ناظر بل فعل العلم ابتدا لا عن نظره الاول
قبل النوم اذ لا يتراخا عنه لديه اكثر من وقت ولا عن نظره حال النوم اذ لا ليس بعاقل وهو شرط فلم يبق
موثر سوى تذكر النظر ولا اولى منه والموثر في التحقيق هو المتذكر عند التذكر فكان التذكر واسطة
كالشرط لفعل عند القادر العلم كما تقدم والداعي له الى فعله ابتدا هو علم او ظنه بكونه ساكن النفس من قبل النوم

الى تلك المسائل **فان قيل** ما يفعله احدنا للالجاء قد يتغير وينصرف عنه وليس كذلك المنتبه فانه لا ينصرف عما كان يعتقده **قال ابن متويه** انما ينصرف عنه الى غيره لشبهه فاما من الضرورة فلا ينصرف عنه ولهذا لا ينصرف احدنا عن اعتقاد التوحيد والعدل شيئا يقبله العامه عند طرو الشبهه والتذكر علم ضروري بانه كان ناظرا ومستدلا ولا يتعلق بكونه كان عالما والاصار المكتسب ضروريا وعلم بان التذكر يحصل عنده العلم يسوغ له الاقدام على ذلك الاعتقاد او عند الحاق التفصيل بالجمله اي وقوع الاعتقاد عند الحاق التفصيل بالجمله نحو ان يعلم ان كل ظلم قبيح وان هذا الظلم اي وان هذا الفعل بعينه ظلم فيدعوه هذان العلمان الى اعتقاد ثالث اي الى ايجاد اعتقاد ثالث وهو ان هذا الفعل قبيح فيكون يعني الاعتقاد الثالث علما لوقوعه عقيب هذين العلمين اذ لا وجه سوى ذلك يعني يقتضي كون ذلك الثالث علما سوى وقوعه عقيبهما وليسا مولدين لاستحالة اثنين مؤثرين ولا يختص به احدهما فكان مؤثر فيه الفاعل عقيب حصول هذين العلمين والمؤثر في الصفه كونه عالما كما تقدم **وقال ابو هاشم** بل العلم الثالث هو الاول لكن صار تفصيلا يعني بعد ان كان جمله لان عنده ان كل ظلم قبيح جملي يدخل فيه كون هذا المعين قبيحا لانه من جملة الظلم فقد تعلق به في لنا كل ظلم قبيح في نفس الامر وهذا بنا على اصله ان العلم يبقا وان الجملي لا يتعلق والصواب انه لا يبقى وان الجملي متعلق كما سياتي **قوله قلنا** يعني في الرد عليه اختلاف الوجه يعني في التعلق من جمله وتفصيل كاختلاف الذات فكما لا يصح تعلق العلم الواحد بذاتين فلا يصح تعلق العلم الواحد بالشي على وجهين يعني متغايرين فلا يتعلق به جمله وتفصيلا كالمعلومين يعني المتغايرين ذاتا اذ لو تعدا في التعلق الوجه الواحد لتعدا الذات الواحده والمعلوم خلافه **وبيان ذلك** ان العلم الجملي يخالف التفصيلي فلو كان هو هو لم يختلفا فان احدنا اذا علم اياه في جمله مايه ثم اشار الى احد علم بانه ليس اباه لم يبطل العلم الجملي لانه قد جهل تفصيلا ولان الثالث يفتقر الى الاولين والجملي لا يفتقر ولان الجملي قد يكون ضروري والثالث استدلاليا حيث احد العلمين استدلاليا والاولين يدعوان الى فعل الثالث لا انهما يولدانه ولانهم اثنين موثرين وليس احدهما اخص بالتاثير فيه مع افتقاره الى مجموعهما ولا انهما طريقين اليه والالحقه متعلقه ومتعلقهما كالادراك والعلم الحاصل به **قوله** القاضي وابو عبدالله وقوعه من المتذكر للعلم يعني ووقوع الاعتقاد من المتذكر للعلم بتاملي جواز كون الانسان ذكر العلم غير عالم بالمعلوم وهذا هو الوجه الثاني من الوجوه المختلف فيها **وقال** ابو هاشم تذكر العلم علم بالمعلوم لا بالعلم والتذكر علم ضروري غير الاعتقاد **قوله قلنا** يعني في الرد عليه لا نسلم يعني ان تذكر العلم علم بالمعلوم وانما هو علم بانه كان عالما فيدعو المتذكر الى الاعتقاد بذلك المعلوم يكون علما قال ابن متويه ولا وجه يقتضي ان يكون ما يفعله عما الا علمه بانه كان عالما

(margin:) عنه
(margin:) بل بالعلم الاول

من قبل وذكره قوله ابوهاشم ولو قلده في شئ ثم علم ضرورة اي ولو قلد المكلف في بعض الاعتقادات ثم علم معتقد ذلك الاعتقاد ضرورة نحو ان يقلد من اخبره نبي بان زيد في الدار ثم يشاهده فيها انقلب علما يعني انقلب ذلك التقليد علما بنا على كونه باقيا والباقي لا ينتفي الا بضد ولم يطرا ضد عليه عند حصول المشاهدة وهذا هو الوجه الثالث من المخلف فيها قوله والا لزم دخول التشكيك فيه يعني لو لم ينقلب علما ضروريا عند المشاهدة لصح فيه التشكيك والمعلوم انه لا يصح فيه التشكيك

وقال ابو عبد الله لا ينقلب يعني لا ينقلب التقليد عند المشاهدة علما بل يبقى التقليد والعلم معا لو قيل ببقا الاعتقاد يعني على القول ببقا الاعتقاد وقال بن متويه والظن في هذا الحكم كالاعتقاد لانه من جنس الاعتقاد عند ابي هاشم قوله القاضي وابو اسحاق لا اعتقاد لا يبقى فلا تصح المسئلة اي لا ينقلب الاعتقاد ولا الظن اذ هي مبنية على بقائه قال بن متويه ما معناه انه لو بقي الاعتقاد لانقلب لعلم غير علم في حال بقائه بان يفسد لم تغير او يرد اعقل العاقل فيعتقد اعتقاد المجانين وان ينقلب القبيح حسنا لان التقليد قبيح في العلميات والعلم كله حسن

قال بن متويه الاعتقاد علما عند احد هذه الوجوه لحصول سكون النفس ولو وقع اعتقاد ابتدا بدون هذه الوجوه لم تسكن النفس الى معتقده ولا يعقل وجه سوى هذه الوجوه يقع الاعتقاد عنده فيكون علما والعلم مما نقدر عليه لقدرتنا على ضده وهو الجهل ولحسن الامر به والمدح عليه ويقع اما مبتدا كالعلم بالمنتبه والحاق التفصيل بالجملة واما متولدا عن النظر كما تقدم فصل قوله في ذكر مسايل تتبع الاعتقاد انما جعلها تابعة لما كانت فرع بثبوته مسئلة قوله ابو هاشم ويجوز علم لا معلوم له اي لا متعلق له مع ثبوته كالعلم بالنفي يعني لان النفي ليس بشي فلا يصح ان يكون متعلقا للعلم قال بن متويه والنفي مثل العلم ان لا ثاني لله تعالى وان لا بقى للاجسام اي لا معنى اختص بها اوحدث لها النفي بل هي باقية لما هي عليه في ذاتها وقال ابو القسم وابن الاخشيد بل لكل علم معلوم يعني ولا يصح علم لا معلوم له كالعلم الاول عالمية قوله قلنا يعني في الرد عليهما العلم بان لا ثاني لله لانه اما ان يكون له متعلق ام لا والاول اما ان يتعلق بذاته منفردة او بذاته على الحال او لا بابهما ان تعلق بذاته او بصفاته لزم فيمن تعلق علمها ان يعلم نفي الثاني يعني لاتحاد المتعلق وان تعلق بوجود غيره او بعدوم يعني على مثل صفة الباري تعالى لزم اثبات ثاني يعني لله سوا كان موجودا او معدوما يصح وجوده فصح بان العلم بان لا ثاني لا معلوم له كما قلنا احتج المخالف بان التعلق حكم واجب كايجاب العالمية عن اختص به العلم قلنا العالمية معلولة والعلة يلازمها معلولها لما هي عليه فلا تفارقه بخلاف التعلق فهو حكم يجوز تخلفه كصحة الفعل بالقدرة يجوز ان يمنع

منه مانع في بعض الاحوال **قال المولف** وفيه نظر لان تعلق العلم حكم واجب لا يتخلى عنه ولا يعقل من دون متعلقه بخلاف تعلق القدرة فهو تعلق تاثير لا يعقل الا في امر ثبوتي ولا يعقل في امر نفيي وتعلق العلم تعلق تمييز فيصح بثبوت امر وبانتفائه وانتفا الثاني امرا اصافي لا يعقل الا تبعا لعقلية الباري بحيث لم يعقل الباري لم يعقل نفي الثاني ولما عقل الباري تعالى امكن تعقل نفي ثانيه فحصل من هذا ان العلم متعدي كالضرب فكما لا يعقل ضرب من دون مضروب لا يعقل علم من دون معلوم فثبت ان معلوم ان لا ثاني لله هو ذات الباري تعالى على وجه مخصوص وهو انتفا المثل والانتفا امر اعتباري لا وجود له وانما الوجود للمنفي عنه متنزه عن الثاني وذلك وجه معقول **قال** والاقرب ان هذا مراد ابي القسم والاخشيد بقولهما الكل علم معلوم ولا يلزم من تعلق العلم بالذات على هذا الوجه ان يعرف ذلك الوجه من عرف الذات مجردة كالعلم بها على حال فانه لا يلزم ان يعرف الحال من عرف الذات مجردة

مسألة قوله القاضي وابو عبد الله البصري واحد قولي ابي هاشم والعلم الجملي متعلق يعني بمعلوم كالتفصيلي ومعلوم الجملة على من ثم وهي كون زيدا فيها **وقال** ابو هاشم في اكثر كلامه لا يعني لا متعلق للعلم الجملي بل كالعلم بالنفي **قال** بن متويه والصحيح انه متعلق لانا نجد من انفسنا للجملة المعلوم كون زيد منها مزيه على غير المعلوم فيها ذلك اي على سائر الجمل التي لم يعلم كون زيد فيها وهو متعلق بتلك المزيه **قال المولف** وهذا يوضح ما تقدم في العلم بنفي الثاني **قال** ولا شبهه انا نعلم اشيا على وجه الجملة كثواب اهل الجنة والعلم بان كل ظلم قبيح والعلم بان زيدا في جملة العشرة يخالف تجويز انه كل واحد على انفراده وليس جهله بزيد على التعيين يضاد العلم بانه في جملة العشرة لما اختلف وجه التعلق **قال** بن متويه ويصح تعلق عالمية القديم بالجملة على المزيه و يوصف بذلك ما لم يوهم انه تعالى لا يعلم التفصيل فاما اذا لم يوهم ذلك جاز لانه تعالى يعلم الاشيا جملة وتفصيلا ولا ينفرد احدهما على الاخر اذ لا مخصص لتعلق عالميته تعالى باحدهما

مسألة قوله في الاعتقادات متماثل ومختلف **قال** ابن متويه ولا متضاد في العلوم بل متماثل وهو ما اتحد متعلقه ووجه التعلق ومختلف وهو ما تغاير متعلقه والمتضاد من الاعتقاد والعلم والجهل ولا بد في التماثل من اتحاد الوقت وان اختلف المحل عند من لم يقل ببقائها واختلاف المحل ليس مما يقع به التماثل لانه ليس كيفية في الوجود **ومنع** ابو يعقوب البستاني من تضاد الاعتقادات كما منع منه في الاكوان وجعل المانع من اجتماع الاعتقادين يرجع الى الدواعي كما في ارادتي الضدين قوله ولا ضد له من غير جنسه عند اكثر اصحابنا **وقال** ابو علي وفيه قولي ابي هاشم بل السهو ضده يعني ضد العلم وهو معنى لا يفقد وعليه الا اسد عندهما **وقال** ابو القسم البلخي وابو عبد الله البصري بل هو ضده اي السهو معنا ضد العلم **قال** الشيخان لكن لا يختص به الباري تعالى بل

ويقدر العبد عليه **وقال** ابو هاشم اخرا والقاضي عبد الجبار السهو ليس بمعنى بغيار يضاد
العلم لانه اذا لم يكن معنى لم يضاد شيا ثم اختلفا **فقال** ابو هاشم بل هو فساد في القلب
وقال القاضي لا معنا ولا فسادا بل هو زوال العلم فقط **قال** ولا دليل على اثباته معنى كما
زعم الشيخان **قال المولو** ولا دليل ايضا على كونه فسادا **احتج من اثبته** معنى بان احدنا
يجد كونه ساهيا من نفسه كالعالمية **قلنا** لا نسلم ان احدنا يجد من نفسه بل زوال العلم
فقط ولو كان معنى لقدرنا عليه لقدرتنا على ضده فنقدر على دفع علومنا المكتسبة كما يمكن رفعها
بالشبهة والشك والشبهة ايضا ليسا ضدين للعلم **مسئلة قوله** **القاضي وابو اسحق بن عياش**
وابن متويه وغيرهم والاعتقادات لا تبقا يعنون كلها اي ليس لما وجد منها الا في وقت في الوجود
ويعدم في الثاني **وقال ابو هاشم** وغيره تبقا اي لما وجد منها وقتين في الوجود فصاعدا اي
ولا يجب ان تعدم في الثاني **ومعه** ابو علي ابن خلاد وابو عبد الله **وقال ابو علي الجبائي** الضروري
يبقا الا المكتسب يعني فاما المكتسب فلا فانه لا يبقا الا اذا وجد معه منع عن مثله اي عن وجود
مثله عقيبه او عجز يعني عن ايجاد مثله عقيبه وصار في المسئلة اطلاقان وتفصيل كما ترى **وبنى**
ابو علي هذا القول على اصله بعدم خلو القادر من الاخذ والترك مع زوال المنع وقد ابطلناه قوله لنا
يعني على تصحيح الاطلاق الاول وهو ان انها لا تبقى اذ لو بقت لوجب ان لا تنتفي الا بضد يعني او ما
يجري مجراه لان هذا احكم ما يبقى والمعلوم ان الاعتقادات تنتفي بالشك والشبهة غير ضد يعني للعلم
كالسهو فانه ليس بضد للعلم كما تقدم ولا هذه الاشيا يجري مجرى الضد اذ لا يعقل انها ازالت شي مما
يحتاج اليه العلم قوله ولزم ان لا ينسى شي من العلوم يعني لان العلم اذا حصل وكان باقيا
فلا موجب لانتفاه لان النسيان هو ارتفاع العلم واثبات ضد لا يعقل اثبات ما لا طريق له وهذا وجه
ثان قوله ولا نحتاج يعني في حفظنا لما نقرره الى تكرار الدراسة يعني لما نريد نقله لانا نعلم ضرورة
باول الدرس فلو بقي ذلك العلم لاغنانا عن التكرار وهذا وجه ثالث **احتج ابو هاشم**
بان احدنا يجد استمرار كونه عالما حتى يطرو الضد او ما يجري مجراه **قلنا** قد بينا انتفا العلم بالشك
والشبهة وليسا ضدين بضد للعلم ولا ما يجري مجراه واستمرار العالمية بتجدد العلوم واستمرار عالمية الباري
لكونها واجبة كاستمرار وجوده وان يماثل وجودنا فكذا عالميته وان ماثلت عالميتنا المتجددة
مسئلة قوله القاضي وابو علي في قديم قولي ابي هاشم وفي العلم والنظر ما يقبح **وقال**
ابو علي في قديم قوليه وابو هاشم اخيرا لا اي لا شي من العلوم والانظار يقبح **وبه قال** ابو الهذيل
قوله لنا يعني على تصحيح ان فيها ما يقبح قد يكون مفسدة بدليل منعه صلعم العلم بالخط والشعر اي

منعه تعلم الخط ولم يحلو له العلم تكيفية ترتيب الشعر بدليل وما علمناه الشعر **قوله** وتوجه
حاجة الحيوة الى الروح اي ومنعه العلم بوجه حاجتها بدليل قل الروح من امر ربي وهذا ضعيف
لجواز انه كان يعلمه وامر بالابهام لما في الظهارة يكسب في الغد ولا وجه لحسن منعه من هذه العلوم الا كون
العلم بها مفسدة ونقطع على ان لا مفسدة فيما نقدر عليه من العلوم والانظار والا لعرفنا الله ذلك **قال**
قال ابو هاشم انما قبح التمكين من العلم بهذه الاشيا لا العلم نفسه **قلنا** اذن نجوز ان الله اقدر الرسول
على نظم القران على ما هو عليه من الفصاحة والبلاغة وانه كلام الرسول لا كلام الله وذلك باطل
قال ابن مويه ويجوز ان يعلم الله ان في قوله ما لو فعله لكان مفسدة كتعريفنا اعيان الصغائر
او كل الكبائر كما تقدم **قوله** **قلت** لكنا لا نعلم قبح قبيحها الا سمعا اي واذا قطعنا بان
العلوم والانظار ما يقبح فانا نقطع انا لا نعلم ذلك الا من السمع لا من جهة العقل اذ لا طريق الى المفاسد سواه
اي الى العلم بالمفاسد اذ لا مجال للعقل في معرفتها **قوله** **ابو علي** ويقبحان ان قصد بهما قبيح اي
يقبح النظر والعلم ان قصد بهما ذلك وان لم يكن قبيحا في نفسه كالنظر في ترتيب الشبهة لقصد ۝
التلبيس على اهل الحق والعلم المتولد عندنا على ان قبح السبب معتبر بحسب مسببه **وقال** ابو الغنم للقصد
تاثير في القبح والحسن **وقال** القاضي انما يقبح حينئذ القصد دون العلم والنظر ولا يقبح شي لاجل
القصد ما لم يقبح في نفسه **احتج** ابو هاشم على ان لا شي في العلم يقبح بانه مما يستروح اليه
النفوس فلا وجه لقبحه **قلنا** اذا اخوذ نا دخول المفسدة فيه قبح وقد تقدم بيان كونه فيه ما هو مفسدة
قال لو كان فيه ما يقبح لكان العلم به على صفة نقص والباري تعالى عالم به **قلنا** انما يقبح حيث هو
مفسدة في حق العالم به ولا مفسدة في حقه فلا يكون نقصا بخلاف الواحد منا **مسئلة**
والعقل علوم ضرورية اي تحصل فينا لا من قبلنا اعدادها عشرة كما سيأتي **قال ابن مويه** هو عبارة عن
جملة من العلوم متى حصلت سمي عقلا ومتى زال احدها ولم يحصل سمي عقلا لم يسم عقلا وانما سميت عقلا
لانها تعقل حفظها من اختص بها من اتيان القبائح اي تمنعه كعقال الناقة ولان العلوم المكتسبة لا تنشا لمن لم
تحصل له كعقال الناقة التي لا يحصل حفظها من دونه **وقالت** الفلاسفة بل جوهر بسيط اي لا يتجزا وهذا
يحتمل انهم يريدون انه متحيز لا يتجزا ويحتمل انه عرض لانه يتجزا لان الجوهر عندهم ربما يعبر وا عنه بالمتحيز
وربما عبروا به عن عرض او حال **وقال بعضهم** اي بعض الفلاسفة بل هو جوهر لطيف ولعلهم
يجعلونه كالنور والنار فانها للطافتها تداخل الاجزا من خلل الحوايل الكثيفة كتسخين الما في الانية **وقال**
اي بعض الفلاسفة هو طبيعة مخصوصة **قال المولف** والاقرب عندي ان الفلاسفة لا يخالفون المتكلمين
في الحقيقة لكن لم يتلخص لهم ذلك وان مرادهم انه امر في القلب لا يصح عليه الانقسام الحسي والقسمة له جوهر او طبيعة

الفساد **وقال** ... والقبيح اي منعه العلم او وقتا وكان
الاحكام ويوقف بزوال العقل وكما في اصل

اصطلاح منهم كقولهم يهوي الثقيل بطبعه وحركه طبيعيه **قوله لنا** يعني على تصحيح انه علوم انه لو كان
العقل امر غير العشره بعني العلوم لصح وجودها مع عدمه يعني بان يكون الانسان عالما بالعشرة
ولا يكون عاقلا والمعلوم ان من حصلت له عد عاقلا **قوله** والعكس يعني به ان لا يعلم الانسان هذه
العشره ويكون عاقلا لحصول ذلك الامر اذ لا علقه بينه وبينها ولانه لو كان غيرها مخالفا لها لزم انه لا
يخرج عن كونه عاقلا مع طرو اضداد العشره اذ لا تضاده وان كان مضادا لهذه العشره لم يجامعها
فلا يوصف من اختص بها عاقلا ولا العكس وان كان مماثلا فهو الذي نقول **وبهذا يبطل** اقوال
الفلاسفه ويلزمهم استوى الاجسام في العقل لتماثلها **قوله** والعشره هي العلم بالنفس اي بوجودها
وهذا اولها واجلاها وباحوالها من كونه مشتهيا ونافرا والما وملتذا وخايفا وامنا ومريدا
وكارها **قوله** وبالمشاهد يعني عند سلامه الاحوال **وهذان العلمان** يحصلان
للرضيع في المهد فهما اجلاها ويتبع العلم بالمشاهدات العلم بان ما لم يدرك في الحضره من المدركات
فليس بموجود فيها ويتبعه العلم بانه لو كان لرناه **قوله** وبالبدايه يعني نحو كون العشره اكثر من
الخمسه والكل اكثر من الجزء والاثنين ضعف الواحد **وهذا هو الثالث** من علوم العقل وهو دون
الاولين في القوه والجلا وهو اقوى مما بعده ولا يحصل للطفل في المهد ولا يحصل ما بعده قبله **قوله**
وبحصر القسمه الدايره يعني نحو العلم بان المعلوم لا يخلوا اما ان يكون موجودا او معدوما وان الموجود
اما قديم او محدث ويلحق به العلم بان المتحيز لا يكون في جهتين في وقت واحد ولا متحيزين في مكان واحد
وهو اجلى مما بعده **قوله** وبتعلق الفعل بفاعله يعني على سبيل الجمله **وهذا اجلى مما بعده**
وربما حصل لغير المميز من الاطفال بل قد يحصل للبهايم فانها اذا شاهدت من قد اعتادت منه الضرب فرت منه
قوله وبمقاصد المخاطبين فيما تخلى دون ما لطف وغمض **وهذا اقوى مما بعده** وربما يحصل
للطفل والبهيمه عند الزجر والدعا وذلك ظاهر في الاقبال والادبار والاقدام والاحجام **قوله** و
بالامور الجليه قريبة العهد يعني كعلم الانسان عقيب تعشيه او تغديه بما كان اداماه ولطعامه وعلمه عقيب
خروج جليسه انه كان عنده وما يماثل ذلك من الجليات فان من التبس عليه ذلك لا يعد عاقلا **قوله**
وبالجريان كانكسار الزجاج بالحجر يعني وما اشبه ذلك كاحتراق القطن بالنار لكنه لا يعد هذا من علوم
العقل الا بعد اختبار معرفه استمرار ذلك ولهذا اخره المولف **قال رضي الله عنه** ويصح ان يوجد الله فينا
من دون تجربه كما اوجده في عيسى عليه السلام في المهد لتنزيه ساحه امه والمعدود في كمال العقل ما حصل عن خبره
قوله وبقبح القبايح ووجوب الواجب العقليين يعني والعلم بقبح الظلم والكذب والعبث ووجوب
قضا الدين ورد الوديعه وشكر المنعم فمن لم يعلم قبح هذه القبايح ووجوب هذه الواجبات فليس بعاقل

كاحتراق القطن بالنار صح

ولا يعد

ولا يعد من كمال العقل ما تفرع عليها من القبائح كقبح تعظيم من لا يستحقه وقبح الجهل ووجوب دفع المضا
وانما المعدود في كماله اصول المقبحات وهو اخر علوم العقل عند الاكثر **قال بن متويه** وهو الذي
به التفرقة بين العاقل وغيره ولا يحصل الا بعد الثمانية **وقال ابو علي** وابو عبد الله ليس لجزها
يحصل من دونها **قال المؤلف** لكن اذا علم العقل وجوب الواجبات وقبح المقبحات فاما ان يكلف بها
ام لا الثاني باطل اذ لا وجه لاستحقاق الذم والعقاب الا علمه بالوجوب والقبح وعلمه من فعل الواجب
والتحرز من القبيح لا علم سوى ذلك والاول هو المطلوب من انه اخرها وانه من حصل له كلف بها وهل يجوز
تكليفه مع نقصان علوم العقل التي عددناها ام لا **قال المؤلف** جائز من جهة القدرة ممتنع من جهة
العادة لان الله تعالى قادر على خلق العلم ووجوب الواجبات وقبح المقبحات لمن لا يعلم البداية ولم
تجر العادة بذلك ولا نقل الينا عن السلف وقوع ذلك **قال بن متويه** والحفظ عند تكرر الدرس
وتعلم الصناعة من علوم العقل **قال المؤلف** ليس من كمال العقل لانا قد وجدنا من تكرر منه الدرس ولم
يحفظ مع كمال عقله **قوله** ابو علي وبخبر متواتر اي والعلم بخبر المتواتر من جملة علوم العقل وهو العاشر
عندهم وقديم قولي ابي هاشم في مسائل عبد الله بن العباس **وقال ابو هاشم** في كتابه المعروف بنقض
الالهام انه ليس من علوم العقل الا بعد التكليف بالسمع لان بعد وروده علينا تكاليف تعلق بالاخبار
المتواترة فلا يتم التكليف لمن لا يفيده التواتر العلم ولم يفده العلم فليس بعاقل واما قبل وروده فلا
يحتاج اليه في كمال العقل لصحة كمال العقل من دون معرفة الواجب والقبيح العقليين **قال المؤلف**
وهذا كلام محتمل والذي يقوي قول ابي علي ما نعلمه ضرورة من ان احدنا لا يصح ان يكون في بلد له
جانبان وهو يسمع باحد الجانبين وهو في الاخر طول عمره ولا يعلم بل اذا عرف العقلاء من حاله ذلك قطعوا
بنقصان عقله فكان مما يعد في كمال العقل **احتج ابو هاشم** بانه يصح حصول العلوم
التسعة من دون العلم بخبر الاخبار المتواترة **قلنا** كما يجوز ان يحصل العلم بقبح المقبحات لمن لا يعلم
البديهات مع ان ابا هاشم لا يصح حصوله من دونها **قال** لو كان من جملة علوم العقل لم يحتج
الى تكرر السماع **قلنا** كما يحتاج ما يعلم بالخبرة والتجربة الى تكرار مع كونه من علوم العقل

مسئلة قوله ابو هاشم وابو علي والقاضي ويجوز كون بعض الكتب

لا اصل له في الضرورة وكلام ابو القسم محتمل للنفي والاثبات قال المؤلف والظاهر منه
الاثبات وهو ان يكون لكل مكتسب اصل ضروري وتابعه على ذلك ابو الحسين والامام يحيى من
اصحابنا والرازي من المجبرة حيث جعل النظر استحضار علوم ضرورية **قوله قلنا** يعني في الرد على
ظاهر قول ابي القسم المعلوم ان اثبات الاعراض وحدوثها وكثير من مسائل العدل والتوحيد لا

لا اصل له في الضروري يعني اصل قريب **قوله قلت** وفي هذا الاطلاق نظر يعني في اطلاق اصحابنا انه في المكتسب ما لا اصل له في الضروره اذ لا بد ان ينتهي المكتسب الى ضروري وان بعد كما تقدم والا استحال وجوده اي وجود المكتسب لتوقفه على ما لا يتناهى من العلوم المكتسبة **ولهذا قال المولف** والاقرب ان الخلاف في قرب مقدمتين الى المكتسب كما تقدم في قسمة العلم الى ضروري ومكتسب **مسئلة قوله** ويقع العلم عن التواتر خلاف السمنيه **قال بن متويه** وخلافهم لا يوثر كما لا يوثر خلاف السوفسطائيه في المشاهدات **قوله قلنا** يعني في الرد عليهم الضرورة تكذبهم لانا نجد انفسنا ساكنة الى العلم بالملوك والبلدان على حد سكونها الى ما ندركه وكذا احوالهم تكذبهم بان احدهم اذا اراد بلدا وسلك طريقا فانه يعلم انها تؤديه الى المقصد بالاخبار **مسئلة قوله البهشمية** وهو ضروري اي يحصل فينا عند تكامل شروط التواتر من جهة الله لا عن نظر **وقال** بشر بن المعتمر وبعض البغداديين بل كسبي اي بل العلم الحاصل عن التواتر مكتسب **قال المولف** وقد قال به ابو الحسين وابن الملاحمي من المتاخرين وغيرهما **قالوا** ولا يفيد السامع العلم حتى يعلم ان المخبرين قد بلغوا الحد الذي يستحيل معه التواطؤ على الكذب وذلك انما يكون بقياس اوطانهم واختلاف اغراضهم واستنادهم الى المشاهدة فيما اخبروا عنه ولا يعلم اجتماع هذه الشرائط الا بنظر فكان كسبيا **قال المولف** وهذا العلم وان وافقوا انه ضروري لم يلزم وجوب الشركة فيه ولهذا فان كثيرا من اخبار الرسول المتواترة لم يعلمها الا البعض **قوله لنا** يعني على انه ضروري حصوله لمن ليس من اهل العلم والنظر الا ترى انه يعلم وجود مكة من لا يعلم التواتر ولا يعلم شروطه ولا خطر بباله النظر في حاله طريقه ولو حاول نفي هذا العلم عن نفسه لم يمكنه **قوله** وبلا فكر يعني انا نجد العلم بمكة ونحوها عند حصول التواتر من دون احداث نظر في طريقه كما يحدث النظر في سائر العلوم المكتسبة **وهذا وجه ثان** والثالث ان العلم المكتسب ينتفي بالشك والشبهة دون هذا والرابع انه يلزم ان لا يحصل العلم بالملوك والبلدان الغائبة لمن لم ينظر في طريقه والمعلوم حصوله وان لم ينظر وان كان فيه ما يحتاج الى بحث وتفتيش ومما ليس في طريقه من احاد المخبرين **مسئلة قوله ولا** تفاضل في العقل الموجب للتكليف اي لا يصح ان يكون عقل شخص اكثر من عقل اخر واجاب به قاضي القضاه **قال المولف** وهذا بنا على ان ماهية العقل مجموع علوم مخصوصة من كملت فيه فهو عاقل ومن لا فلا **وقيل** يصح التفاضل فيه حكاه الحاكم في العيون ولم يعين قائله **قال المولف** ولعل هذا قول من لجعل العقل قوه في العقل يدرك بها المعقولات وهو الغزالي وبعض الفلاسفه وكذلك

مرحما

من جعله نورا في القلب لصحة التزايد في ذلك **قوله لنا** يعني في الرد لهذا القول لو تفاوت
اي لو تفاوت العقل في العقلا لكان الى الزيادة دليل يهدي اليها والا كان اثبات الزيادة اثبات
ما لا طريق اليه وهذا ابنا على ان العلوم العشرة كما تقدم **قوله** وما يشيرون اليه يعني من شدة
الذكا والفهم بسرعة والحفظ فهو معان سوا العقل وهي علوم ضرورية يخلقها الله لمجرى العادة عند
الدرس وعند سماع الخطاب الذي فيه غموض والعادة في ذلك مختلفة في الناس فمنهم من يخلق الله
العلم عقيب الدرس ومنهم من يتراخا في حقه واما علوم العقل فلا تختلف **قال المؤلف** فاما
ما ورد من الاثار من ان العقل قسم عشرة اجزا اخص الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بتسعة وان من
علامات العقل التجافي عن دار الغرور واما ما ورد من ان الله خير ادم بين العقل والحيا والدين فاختار
العقل فقيل للحيا والدين ارتفعا فقالا امرنا ان لا نفارق العقل وما ورد من انه خلق العقل فقال
اقبل فاقبل ثم قال ادبر فادبر فقال بك اخذ وبك اعطي فان ذلك كله يجوز كقوله واخفض لهما جناح
الذل والذل ليس بجناح فكيف يقال الجناح ونحو ذلك كثير واما وصف الناس لمن كثر حلمه وصبره بانه
اعقل من غيره فالمراد اكثر من غيره استعمالا **مسئلة قوله** وتجب معرفة الله بصفاته نظرا
قال المؤلف ولا اعرف في ذلك خلافا الا لمن جعل المعارف ضرورية او من جوز التقليد **قوله** لكونها
لطفا يعني في فعل الواجبات العقلية والشرعية بعد صحة الشرع كما تقدم **وهذا اوجه** وجوبها
عند الاكثر من اوجبها **وقال ابو علي** بل القبح تركها وهو الجهل وذلك بنا على اصله من عدم خلو القادر
من الاخذ والترك وقد ابطلناه **وقال ابو القسم** بل لوجوب الشكر للخالق وهو لا يتاتا
الا بعدها اي بعد المعرفة وانه قصد وجه الاحسان بالنعم فلا يمكن شكر من لا يعرف وما لا يتم الواجب الا به
يجب كوجوبه **قولنا** يعني على تصحيح انها وجبت لكونها لطفا للمكلفين في القيام بما
كلفوه انا لا نعني بالطف الا ما يدعوا الى الشي ولا شك ان من عرف ان له صانعا يعني صنعه ان عصاه
عذبه وان اطاعه اثابه فهو اقرب الى طاعته ممن لا يعرف ذلك وذلك معلوم ضرورة اعني كون العارف
لذلك يكون اقرب الى الطاعة ممن لم يعرف فثبت كونها لطفا وما كان لطفا بهذه الصفة واجب لانه يجري مجرى
دفع الضرر عن النفس ودفعه واجب معلوم بالضرورة وانما جرى مجرا دفع الضرر لما دعى الى ما يندفع
الضرر وهو فعل الواجب وترك القبح ولو امكن من ونه لان ما قرب من الله فعله فانه يجري مجراه واللطف مقرب
والتحقيق ان اللطف انما هو في العلم بان الفعل او الترك مما يستحق عليه الثواب او العقاب لانه الذي يثبت له
حظ الدعا والصرف لكن العلم به متوقف على العلم بالله تعالى **قولنا** وقول ابي علي مردود بانه يصح
يعني الاصطلاحين لانه يصح ان لا يعلم المكلف ذاتا ولا يعتقد فيها اعتقاد جهل بتبقي ولا اثبات

ان يخلو عن العلم والجهل

ويعرض عنها **قوله** وانما يلزم يعني وجوب الشي لقبح تركه لو لم ينفك المكلف عنها الا الى
الجهل اي لو لم ينفك عن المعرفة الا الى الجهل الاصطلاحي لان كل ما لا يمكن الانفكاك عنه الا الى فعل قبيح
فانه يجب ليتحرز به عن اتيان القبيح فاما ما يمكن الانفكاك عنه الى غير فعل قبيح فانه لا يجب والمعرفة يمكن
الانفكاك عنها الى الجهل اللغوي وهو ان لا يفعل العلم فلا وجه لوجوبها حينئذ **قوله** ولا نسلم
وجوب الشكر قبلها اي قبل معرفة المشكور لان الشكر انما يجب على الاحسان ومهما لم يعرف المكلف
ان عليه احسانا لغيره لم يلزمه شكر احد وتحصيل شرط الواجب ليجب لا يجب كما سياتي في شرح المعيار
ان شاء الله تعالى **فان قيل** اذا وجبت المعرفة لكونها لطفا في الواجبات العقلية والتروك
لزم ان يكون عقابها اخف من عقاب الملطوف فيه والمعلوم خلافه فان المخل بمعرفة الله كافر
والمخل بتلك الواجبات فاسق ولا شك ان عقاب الكفر اعظم ولا يكون عقاب التابع اعظم من عقاب
المتبوع **قلنا** مقادير الثواب والعقاب لا تعلم الا سمعا ولا مجال للعقل فيه وقد دل السمع
على ان الاخلال بالمعرفة كفر وان الاخلال بتلك الواجبات فسق ودل على ان عقاب الكفر اعظم من عقاب
الفسق وزيادة عقاب التابع على عقاب المتبوع ليس بمستنكر لما لم يتزايد لتزايد القبح بل ذلك
موكول الى علام الغيوب ونحن لا نعلم ذلك الا على لسان الانبياء عليهم السلام ويمكن توجيه ذلك بان
عظم عقاب الاخلال بالمعرفة لاجل انها تجري مجرى الاخلال بجميع التكاليف لما كانت لطفا فيها جميعها
والاخلال باللطف يجري مجرى الاخلال بالملطوف فكانه في حكم العامل على الاخلال بجميع التكاليف فعظم
عقابها لتكاثر وجوه القبح بالنظر الى الاخلال بكل واجب والقرب من فعل كل قبيح **مسالة**
قوله ويصح ان يعلم الشي من وجه ويجهل من وجه يعني عند اكثر البصرية وذلك نحو ان يعلم ان
الله تعالى محدث للعالم ويجهل كونه ليس بجسم بل يعتقده جسما **وقال** ابو الحسين الصالحي
ومعمر الفوطي وغيرهما لا يصح ذلك **قال ابن متويه** ولعلهم ظنوا ان العلم بالشي يضاد الجهل به على كل
وجه وليس كذلك بل لا بد في المتضادين من اعتبار الوجه **قوله لنا** يعني في الرد لهذا القول
تغاير الوجه كتغاير الذات يعني في العلم فكما يصح ان يعلم ذاتا دون اخرى بالاتفاق يصح ان
ذاتا من وجه ويجهلها من اخر **وبيان ذلك** في صور **احدها** ما ذكره بقوله والمدرك
للجوهر يعلم وجوده وان جهل حدوثه **قال ابن متويه** ويعلم القديم قادرا وان لم يعلمه
حيا ويعلمه حيا قادرا ولا يعلمه موجودا ومثل ذلك كثير فانك وان علمت الجسم واللون فانك لا تعلم
عدد اجزائه وانما يصح ان يعلمها من وجه حيث لم يشملها طريقة واحدة كالعلم بالعالمية مع جهل
القادرية لان دليلهما الافعال فلا يصح ان نعلمه عالما ولا نعلمه قادرا وكذلك لا يصح العلم بالفرع مع جهل

ويجهلها

اصح وكذا

اصله وكذا لا يصح ان نعلم الصفة او الفرع ضرورة والموصوف والاصل دلالة ويجوز العكس
كالعلم بالجوهر والجوهرية ويصح ان يعلما ضرورة كعلمنا بانفسنا واحوالنا وتعلما استدلالا
كالعلم بالباري وصفاته تعالى **فرع وقول اصحابنا يعلم الشي من وجه ويجهل من وجه**
راجع الى العلوم هذا الذي استقر عليه ابو علي وابو هاشم على ما حكاه في شرح العيون **وقال**
ابو علي بل الى العلوم او لخطرتها **قال المولف** ومرادهم بذلك انا اذا قلنا علمنا الشي من
وجه دون وجه عند من جعله راجعا الى العلوم ان العلم تعلق بالمعلوم من وجه دون وجه
فصار العالم يعلم الشي باحد وجهيه العلم دون الاخر الذي لم يتعلق به وهذا على سبيل
التمثيل اذ ليس للعلم وجهين وانما نزلنا العلمين منزلة العلم الواحد **قوله قلنا** يعني في
الرد على من جعله راجعا الى العلوم لا تختلف العلوم الا لامر معقول ولا معقول سوى المعلوم
اي ولا امر معقول لاجله يحال الى احد العلمين المتعلقين بمعلوم واحد صاحبه مغايرا لوجه الاخر
سوا الخلاف وجهي المعلوم كان يعلم الجوهر موجودا ولا يعلمه محدثا فعلم من وجه وجوده وجهل
حدوثه فاذن الوجه راجع الى المعلوم لا الى المعلوم **قوله** فاذا استعملنا الجهة والوجه في
السواد يعني وما اشبهه مما لا يختص بجهة ومما ليس له وجهان كالقديم تعالى فانما هو توسع يعني اتساعا
وتجوز فلا معنى لاعتراضهم يعني علينا بقولهم ان السواد لا جهة له لانا لم نرد به الحقيقة فيه ولا في نحوه
بل المجاز وحقيقته في الاجسام **مسئلة قوله ابو علي والقاضي وابو اسحق وابو الحسين**
البصري والظن جنس براسه يعني وليس من جنس الاعتقاد **وقال ابو هاشم** لا يعني ان الظن ليس
جنسا مستقلا بل هو من قبيل الاعتقاد **قال المولف** ولا خلاف بينهم ان ماهيته تغليب بالقلب لاحد
المجوزين ظاهري التجويز وانما اختلفوا في ماهية ذلك التغليب هل هو معنى ام لا فالاكثر انه معنى والملاحمية
لا واختلف من اثبته معنى فالاكثر غير الاعتقاد **وقال ابو هاشم** منه **قال المولف** وقد تقدم في
العدل معنى الظن وافتقاره الى الامارة ونذكر الآن جملة مبنية على ذلك وهي ان الظن اعتقاد
كون احد المجوزين ارجح من الاخر لامر يعلم ضرورة انه يستلزم ذلك استلزاما غالبا لا واجبا وهو الغالب
على الظن الذي نسميه امارة وقد تكون قوية حتى يلتبس بالظن وتكون ضعيفة ومعنى قوتها قوة ه
استلزامها لما هي امارة عليه وضعفها ضعف ذلك **قوله قلنا** يعني في الرد على ابي هاشم اذن لقبح ابدا
لتجويز كون متعلقه لا على ما تناوله يعني لو كان من قبيل الاعتقاد لقبح الاقدام على كل ظن ولو طابق لانه اذا لم
يطابق فهو جهل والجهل قبيح فالاقدام عليه اقدام على ما لا يؤمن قبحه وسوا كان تجويز كونه جهلا راجحا او مرجوحا
او مساويا فان الاقدام عليه يكون قبيحا **فان قال ابو هاشم ان التقليد قد لا يطابق ولم يقبح**

على الاطلاق بل في بعض المسايل **قال المولف** ولا مخلص من هذه المعارضه الا باثبات التقليد في
مسايل الاعتقاد يقبح بكل حال ولا يجوز الا في الفروع العمليه **قال المولف** والاقرب عندي
ان الظن من قبيل الاعتقاد كما قال ابو هاشم لانهم يتفقون على ان الظن ترجيح احد المجوزين وان الترجيح
موجود في القلب وانه معلق على حد تعلق الاعتقاد يعني باثبات ذات او نفيها او باثبات حال
او نفيها لكنه غير جازم ويتفقون على انه ينتفي ما ينتفي به الاعتقاد وبالشك والشبهه في طريقه
كالاعتقاد فاذن لا موضع للخلاف مع الاتفاق على هذه الاطراف الا في انه من الجنس المسمى الاعتقاد ام لا
كذا في الام
قوله ولو وجودنا الفصل بينه وبين الاعتقاد يعني ان الفرق بينهما موجود من النفس كالاراده
والاعتقاد اي كما نجد الفصل بين الاراده وبين الاعتقاد فان احدنا يفصل بين كونه مريدا وبين كونه
معتقدا كما يفصل بين كونه ظانا وبين كونه معتقدا وهذا وجه ثان ولابي هاشم ان يقول اني لا انكر
الفصل ولكنه بين نوعين من جنس واحد لا بين جنسين والفصل يرجع الى الجزم والاعتقاد متنوع الى جازم
وغير جازم **قال** ابو هاشم لو كان غير الاعتقاد لصح منا ايجاده من دون اماره كساير الافعال **قال** مشيرا الى
ذلك صحيح فان من زال عقله بنوم او غيره يصدر منه ظنون وانما لم يصح من العالم لعدم الداعي
قال المولف وفيه نظر لان النايم انما يوجد اعتقادات جهل جازمه كما تقدم وقوله انما لم يقع من العالم
لعدم الداعي ضعيف والا لوجدنا من انفسنا التمكن من الظن من دون اماره والمعلوم خلاف ذلك ولو
دعى اليه داعي فاذا احد تعذره الا عن الاماره وهذه المعارضه ترد على ابي هاشم بان الظن عند الجميع
المعنى الذي دعا الى ايجاده الاماره فصدوره عن الاماره جزء من ماهيته سوا كان اعتقادا او جنسا
براسه وما لم يصدر عن اماره فليس بظن قطعا واذا كان صدوره عن الاماره جزء من ماهيته استحال
صدوره الا عنها منا ومن الباري فلهذا اخرج من المقدورات في حقه تعالى لاستحالة الاماره عليه ولكن
في حسنه نعرية عن وجوه القبح وان لم يحصل فيه غرض خلافا لابن متويه ويقبح حيث صدر لا عن اماره
صحيحه يجتاز العقلا عند مثلها الظنون ويقبح الظن فيما الواجب عليه فيه العلم **قال المولف**
انما قبح الاخلال بالعلم لا فعل الظن لما لم يمنع من وجودها العلم وبحث ظن الاجتهاد حيث يسوغ
كالمسايل الشرعيه **مسئله** **قوله** ابو هاشم والقاضي وابو عبد الله
والسرور والغم من جنس الاعتقاد او الظن اعلم ان اصحابنا سموا اشيا بغير لفظ الاعتقاد
وهي منه فمنها السرور والغم فالسرور اعتقاد حصول نفع او دفع ضرر يعني عن المعتقد او عن من يحب
او ظنهما والغم نقيضه يعني اعتقاد حصول ضرر او فوت نفع عن المعتقد او عن من يحبه او ظنهما **وقال**
ابو علي بل جنسان غيرهما اي غير الظن والاعتقاد **قوله** يعني في الرد عليه اذ لا يصح حصولهما

مزد ولهذا اي لو كان السرور والغم امرين غير الاعتقاد و الظن المذكورين لصح ان يكون الانسان
مسرورًا ولا يكون معتقد الحصول منفعه ولا لاندفاع مضره ومغموما ولا يكون معتقد الحصو
مضرة او فوت منفعه و لا ظانًا لذلك **قوله** والعكس يعني فهو ان يكون معتقدا
لحصول منفعه او اندفاع مضره ولا يكون مسرورا و معتقدا نزول مضره او فوت منفعه والمعلو
خلاف ذلك فلزم كونهما من جنس الاعتقاد او الظن ولا لكان اثباتهما اثبات ما لا طريق اليه
ولانهما ينتفيان بضد الاعتقاد و الظن وهو الجهل والشي الواحد لا ينفي شيئين مختلفين
غير ضدين **قوله قلت** والاقرب يعني على قول ابي علي يعني ان السرور والغم غير الاعتقاد
والظن كما سياتي يعني في باب البدم ان شاء الله تعالى **قال** لا نجد عند الغم امرا زايدا على
الاعتقاد نزول المضره وفوت المنفعه كالالم الموجود من ناحية الصدر وهو الذي يعبر عنه بالغم
عند العرب لا مجرد الاعتقاد واصحابنا لا ينكرون ذلك **وقد اورده ابن متويه سوالا**
بانه يحصل بالعادة وهو ايضًا السابق الى الفهم من اطلاق لفظ الغم وذلك الالم عند الغم كالاسف عند
الندم فكان الغم عبارة عن ذلك الالم **قال قلت سلمنا** ذلك في الغم فلم يوجد مثله في
السرور اذ لا يعقل فيه سوى الاعتقاد والظن **قلنا** لم يوجد من النفس غيرها فانا نجد نا نجد عند
اعتقاد حصول المنفعه واندفاع المضره استرواحا وذلك الاسترواح هو المسمى سرورا لا مجرده
الاعتقاد لكنه يحتمل ان يكون معنى يدرك معي الشهوه كالغم يدرك مع النفره ويحتمل انه زوال غم عن القلب
القلب **قال المولف** ويمكن الجواب عما احتج به ابو هاشم بان الله تعالى اجرى العادة بفعل الالم و
الاسترواح عند ذلك الاعتقاد كما اجرى العاده بتناسل الجنس من جنسه كالبقر من البقر وكذا
اجرى العاده بانتفاه عند طرو ضد الاعتقاد لا حتياجه اليه وكذلك ياتي الخلاف في الخوف والخشيه
وانه لم يدخلهما طريقة العلم **قال المولف** ويرجع بالخوف والخشيه الى ما يوجد في القلب من الرعب
وان لم يفارق الظن كالغم مع الاعتقاد لان الانسان يتالم من الخوف ويستروح الى الامن ومجرد
الظن لا يتالم به **قال المولف** والرجا والامل والطمع نقيض الخوف وان كانت راجعه الى الاعتقاد وليست
زايده عليه **مسئلة قوله البهشميه والرويا اعتقاد يعتقده النايم**
من نفسه يعني ابتدا من غير سبب يدعوا الى ذلك الاعتقاد فلا تضاف تلك الرويا الى الله ولا
الى الشيطان **قوله** او من كلام ملك يعني ويكون ذلك الاعتقاد للداعي اليه من كلام ملك
في ناحية صدره بكلام خفي نحو ان يقول اصرف ذهنك الى تصوير كذا فيكون من الله ذلك الاعتقاد المسمى
الرؤيا لما كان الملك لا يتكلم الا بامره فاضيفت اليه لما حصل الداعي بامره **قوله** او وسوسة شيطان

يعني او يكون ذلك الاعتقاد دعا الى فعله وسوسة شيطان فتكون تلك الرؤيا منسوبة الى
الشيطان لما حصلت به غاية الباب **قوله** ولا يصح كون الاعتقاد من الله تعالى يعني لا يصح ان يضاف
ذلك الاعتقاد المسمى الرويا الى الله بل الى العبد الراي اذ هو جهل حيث يعتقد انه راى شيئا لم
يره يعني حقيقة هذا الحقيق مذهب البهشمية في الرويا اعني انها اعتقاد يفعله النائم ابتدا او لداع
من ملك او شيطان **قوله** وقال ابو القسم البلخي هي خواطر من الله او من وسوسة
الشيطان او من فعل الطبايع اي الرؤيا خواطر والخاطر كلام خفي وليس باعتقاد بل داع الى الاعتقاد
وذلك الخاطر الداعي يحصل من الله ابتدا او على لسان ملك او من الشيطان او من تاثير الطبايع
بنا على اصله ان للطبع تاثير كقول الاطبا وان من غلبت عليه المرة البلغمية كثر كلامه ومن غلبت السودا
كثر وقاره وصمته فكان الطبيعة يصدر عنها الخاطر في المنام وهو الرويا كما تقدم **قوله**
صالح فيه ما راه في نومه فقد راه اي ما شاهده في منامه فهو كما شاهد على الحقيقة
فاذا راى انه في السما فهو فيها على الحقيقة حكاه الحاكم عنه وكانه يعني روحه ينفصل عن جسمه
ويطوف الى بعد والى قرب فما شاهده حال الانفصال من الهيكل في النوم فهو الرؤيا وقد شاهده
حقيقة واذا راى انه يطير من شاهق الى شاهق فقد طارت تلك الروح كذلك الى نحو ذلك **قوله**
الفلاسفة بل مشاهدة العلم حال العالم اي قالوا الرويا مشاهدة النفس لحال العالم وما يكون
منه في المستقبل لان النفس عندهم تدرك المغيبات المعقوله وتعلمها اذا لم تشتغل بادراك
الامور الحاضره وهي في اليقظة مشغوله يعني عن ادراك الغيوب بتدبير قالبها لانها تحتاج
الى تدبيره وتصرف الجوارح من حيث تصرف الجوارح عن امرها وهي كالخدام لها فتحتاج الى تدبيرها
تا موهايه وكذلك الحواس فتشتغل في اليقظة بذلك عن ادراك المغيبات فاذا عقل يعني
القالب وسكنت النفس من التدبير يعني المتقدم جالت في العالم اي في تدبير العالم والاطلاع على
الغيوب وجولانها بالنظر فقط لا الجولان الحقيقي اذ ليست بجسم ولا عرض فنظرت في العواقب
وضربت امثالا وشبه ذلك نحو بحيوانات تعد واعلى النائم كسبع او حية او نحو ذلك او تضرب
لمن يحصل له علم بانه اعطي سلاحا او نحو ذلك هذا مذهبهم في الرويا **قوله قلنا**
يعني في الرد عليهم بناء على اثبات النفس الناطقة وهو مردود بما لا مدفع له كما تقدم له في
مسئلة الانسان وغيرها ولم يتعرض لقول ابي القسم وصالح **اما قول ابي القسم فهو باطل**
بان الخواطر كلام خفي والرويا ليست بكلام بل اعتقاد جازم اما تصوره على ما اختاره المولف
او ما يصحبه من الاعتقاد على كلام الشيوخ **واما قول صالح** فان كان يجعل الروح امرا

فهو باطل

منفصلا

منفصلاً عن الهيكل فهو فاسد وان كان يوافقنا في الروح فقد بناه على انه يتغير الروح من حال
الى حال في حال النوم بان يرى انه في ارض وبين انه في الهوا وفي اليقظه ايضاً حيث جوزان يكون
في مكة في حال كونه ببغداد واذا صح ذلك في اليقظه ففي النوم اولى وهذا فاسد كما ترا **قوله قلت**
وفي الطلاق اصحابنا انه لا يكون من الله لكونها جهلاً لقوله صلى الله عليه وآله وسلم لم يبق من الوحي الا الرؤيا
وقوله تعالى وما جعلنا الرؤيا التي اريناك يعني وهذا يقتضي بانه تعالى هو الذي يفعل الرؤيا
قوله وقولهم يعني الشيوخ انه قد يكون من الله كما مر يعني في اول المسئله **فالاولى عندي ان يسلك**
سلوك طريقه يجمع فيها بين العقل والسمع وهي ان يقال يعني في تبيين ماهية الرؤيا انه تصور
يصرف النايم ذهنه اليه اي يريد ان يستحضره في ذهنه وتلك الاراده واقعه اما ابتدا اي يعني من دون
حدوث امر يدعو الى صرف الذهن الى ذلك او اراده استحضاره او اراده سبب ذلك الصرف والتسبب
خاطر من الله ابتدا من دون واسطه او من ملك يعني يامره الله بان يكفي النايم ان يستحضر صورة كذا
او شيطان يعني يوسوسه الى خاطر يدعوه الى استحضار تلك الصورة وقد يصح اراده حضور صورة
الشي في الذهن فيفعله الله يعني ذلك التصور بجري العاده الا ترى ان الانسان قد يكون غافلاً عن
صورة الفرس فاذا صرف ذهنه الى استحضار صورتها عرفها على التفصيل حتى كانه شاهدها وهو علم ضروري
يعني ذلك التصور اجرا العاده بان يفعله لمن صرف ذهنه الى استحضار العلم بتفاصيل صورة قد كان
عرفها من قبل فلا يقبح بحال اي لا يقبح التصور في حال اصلاً لانه من فعل الله وهو لا يفعل القبيح فاذا
جعلت الرؤيا هذا التصور صح كونها من الله اذ هو علم وليس بجهل ويوافق ما ورد من السمع مما يقتضي
انها من الله **ولا يقال** ان ذلك التصور يدعو الى اعتقاد جهل وما دعا الى القبيح كان قبيحاً لانا
نقول هو بمنزلة الشهوه للطفل والبهيمه المتعلقه بالقبيح لان النايم غير مكلف **وكلام**
ابن متويه فيها مضطرب قال تاره اعتقادات وتاره ظنون يصحب تصور الشي في الذهن وقد استقصاه
المولف في الشرح **مسئلة قوله** والنوم سهو يعتري والتي خار الاعضا اي يعتري القلب
وهو زوال علوم العقل بعدم التجدد واثقال اكثر القدر التي في الاعضاء او انصباب رطوبات
يصعب تحريك الاعضا في تلك الحال وهذا هو الاسترخا هذا معنى النوم عند ابي هاشم والقاضي عبد
الجبار وابن متويه **قال القاضي** ان قارن السهو استرخا واسترخاه سمي نوماً وان قارنه الضعف
والعله سمي اغما فان استمر سمي جنوناً وان قارنه فتوراً او انشاط سمي سكراً **وقيل** جنس براسه اي ليس
النوم من قبيل السهو بل هو جنس غيره وهو فساد في القلب وقايله ابو علي الجبائي **قوله قلنا** يعني
في الرد عليه اذن لحصل من دون سهو واسترخا اي لو كان جنساً غير السهو والاسترخا لحصل من دونهما او

حصلا من دونه والمعلوم انه يثبت بثبايهما وينتفي بانتفايهما ولا دليل على اثباته فكان اثباته
اثبات ما لا طريق اليه كما تقدم في نظيره **مسألة قوله القاضي وابو هاشم وابو عبد الله**
والشك غير معنى يعني مستقل بل المرجع به الى انه ليس بعالم **و قال** ابو علي وقديم قولي ابي هاشم
بل معنى يعني بل هو مستقل واليه ذهب ابو القسم **قوله قلنا** يعني في الرد لهذا القول لا نجد
منه صفة اكثر من انا لا نعلم يعني لا نعلم ذلك الامر المشكوك فيه اثباتا كان او نفيا ولا نظنه ولا
نعتقده فيوصف احدنا لعدم هذه الامور شاكا ولو كان معنا لتعلق بامرين او بالشي على وجهين
وذلك مستحيل في الاعتقادات **قال المولى** والاقرب عندي ان الشك ليس مجرد هذه الامور
اذ لا يسمى كون من جهل كون جبريل في السماء اعني سما الدنيا او التي فوقها بكونه شاكا ولا من جهل
كون الجن في حضرته بل من تعارضت عنده امارتان وقضت كل واحدة بنقيض ما قضت به
الاخرى نحو من يرا بغلة القاضي على باب الامير ويرى خدمه وحاشيته عند بابه وكان عادتهم
ملازمته فانه يشك في كونه عند الامير فقط وفي كونه باقيا في بيته **احتج** ابو علي بان احدنا
يحصل شاكا مع الجواز فلا بد من امر **قلنا** لا نسلم انه حصل على حال غير تعارض الامارتين عنده
قالوا اذا طرا الشك على الجهل نفاه فلولا انه ضده لما صح نفاه **قلنا** لم ينتفي بالشك بل انتفى العلم
بطريق ذلك العلم فمع من تجدد يده لعارض صرف عنه اذ لو كان الجهل ضده لم يتعلق بمتعلقين
وكذلك الشبهه لا تكون ضدا للعلم وان انتفى بها لانها امور منفصلة داعية للمرء الى اعتقاد يضاد
الاعتقاد المانع عن النظر وغيره فاذا انصرف الى ذلك الاعتقاد كان جاهلا ولا تغلب داعي العلم
بقي على حاله **مسئلة قوله ابو علي وابو عبد الله والقاضي** ولا يكفي ظن
الاستحقاق في حسن ايلام الغير اي لا يكفي ظن استحقاقه للالم والاهانة في حسن ايلامه واهانته
بل لا بد ان يعلم يقينا انه يستحق ذلك من جهة المولى **قال المولى** وهذه الصورة لا تاتي تماعقلا
الا في الذم والاستحقاق فمن علمنا يقينا فعل قبيحا حسن منا ذمه واهانته واما الايلام على
النكال فلا يحسن الا في المدافعة عن انفسنا حيث لم يندفع بغير الم وانما الحد بالبينة انما
نعمل على سبيل الامتثال لامر الله ولا يقطع باستحقاقه وتنكيله **و قال** ابو هاشم يكفي يعني
ظن الاستحقاق للعقوبة بالذم والايلام في حسن ايقاعها **واحتج** بقوله تعالى فاجلدوا و
واقطعوا فان الله امرنا ان نقيم الحد على وجه الجزا والنكال بدليل ولا تاخذكم بهما رافة في
دين الله وقوله وليشهد عذابهما طايفة وليس معنا منهما الا الظن بالشهادة **قوله قلنا**
يعني في الرد عليه ايلامه مع تجويزه غير مستحق ظلم يعني ايلامه على وجه الاهانة والاستحقاق مع تجويز

عادم للاستحقاق ظلم لان الاقدام على ما لا يؤمن كونه ظلما كالاقدام على ما علم كونه ظلما في القبح
قال المؤلف وقبحه معلوم ضرورة ولا يحتاج استدلال ابي هاشم ان يعارضه بمثله ولانه
يقول لا يكون الالم ظلما الا حيث علم كونه ظلما او ظنه ومع ظن الاستحقاق لم يحصل احدهما **مسألة** قوله
البهشمية لا يقدر احدنا على فعل اعتقاد في غيره **وقال** ابو القسم يصح يعني ان يفعل احدنا في
غيره اعتقادا **قوله قلنا** يعني في الرد عليه اذن لقدرنا على جعل الجاهل عالما يعني لانه اذا صح منا
ايقاعه في الغير لم يقع الا متولدا عن الاعتماد لانا لا نعدي الفعل الى الغير الا بالاعتماد وهو يولد الضدين
كما تقدم وكان يصح ان يفعل احدنا ما شاء من الاعتقادات اذ لا مخصص لبعضها ولوجود التعذر يعني
ان احدنا يجد من نفسه تعذر ايجاد العلم كما يجد تعذر فعل الجسم **قال المؤلف** وابو القسم لا
ينكر ذلك لانه معلوم ضرورة لكنه يضيف الاثر الى من توقف على فعله وان لم يؤثر فيه كخلط الزاج ونحوه
واعتقاد دخول زيد يتوقف على فعله الدخول فاذا دخل على احدنا منزله اعتقد احدنا دخوله كما
لو اعتمد على احدنا فاضا والاعتماد الى الداخل لا الى المعتقد **مسألة** قوله و يجوز ان يوجد من جنس
ما ليس بعلم كتقليد او بحث طابق الحق يعني عند البهشمية **قال المؤلف** والتقليد اعتقاد جازم بصحة
قول الغير لاجل انه قاله لا لبرهان والتبخيت اعتقاد جازم لا لامر دعا اليه **قوله** البصرية و يماثل العلم
يعني التقليد والتبخيت اذا اتحد متعلقهما ومتعلقه ووجه التعلق كما تقدم **وقال** ابو القسم
لا يعني لا يصح تماثلهما للعلم لان احدنا يفرق بين كونه عالما وبين كونه مقلدا ومبختا والمثلان لا
يفترقان من وجه **قوله قلنا** يعني في الرد عليه اذا اتحد المتعلق ووجه التعلق تماثلا يعني
لما تقدم ولانه ينفيهما ضد واحد الا ترى ان احدنا اذا قلد في شيء ثم علمه ثم طرا عليه جهل لشبهة فانهما
ينتفيان معا فلولا تماثلهما لما انتفيا بضد واحد ولان المتعلق انما يتعلق بمتعلقه لما هو عليه في ذاته كما
تقدم وكلما شارك غيره في الحكم المقتضى عن صفته المقتضاه وجب ان يشاركه في تلك الصفة
وهو معنى المماثلة واما التفرقة التي ذكر فلا توجب الاختلاف والا حيث كانت علة التفرقة الاختلاف في
الصفة الذاتية لا لامر سوى ذلك وهي هاهنا لاجل كون العلم يقتضي سكون النفس دونهما والسكون
حكم مقتضى عن صفة للعلم جائزة وهي كونه علما **قوله ولا يقال** فيلزم تماثل العلم والجهل حيث اتحد
متعلقهما لانا نقول ولم يتحد وجه التعلق لان تعلق الجهل على نقيض تعلق العلم وان كان ابو هاشم
قد قال بتماثلهما **قوله** ولو كان احدهما علما دون الاخرى ولو كان احد المتعلقين علما دون الاخر
وهو التقليد والتبخيت لانهما لم يفترقا في امر واجب بل في امر جائز كما تقدم **قال المؤلف** والاقرب
ان الخلاف بيننا وبين ابي القسم لفظي لما كان يعتبر في التماثل جميع الوجوه كما تقدم ولهذا اجمع

[illegible]

العلم الضروري يخالف المكتسب وان اتحد التعلق **مسئلة** قوله **والعلم بالمدرك**
فعل الله تعالى يعني عند اكثر البصرية لانه يوجد فينا شئنا ام ابينا ويتعذر علينا
اخراج انفسنا عنه **وقال** ابو القسم وقد يكون فعل العبد ومعه ابن المعتمر وجماعه من
البغداديين وذلك حيث يكون السبب منه كفتح عينيه يعني لانه اذا فتحهما ادرك وان غمضهما
لم يدرك فكان العلم من فعله لما توقف على فتحه قوله قلنا يعني في الرد عليه اذ لا يصح منه ان
يفعله مع الادراك يعني مع حصول الادراك والمعلوم انه اذا ادرك علم شاء او ابا **قال المولف**
والاقرب ان ابا القسم لا يقول ان المدرك فاعل العلم لكن لما توقف على الفتح اضافه اليه بناء على
اصله في نظيره **مسئلة** قوله **البهشمية ولا يصح احتمال القلب لبعض**
بعض العلوم دون بعض بل ما صح البعض صح الكل **وقال** ابو القسم بل يصح يعني في بعض
القلوب انه لا يحتمل العقل ولا العلم بالامور الدقيقة وذلك لامر يرجع الى المزاج **قال المولف**
وهذا ابنا على اصله ان المصحح لحلول العلم والقدرة هو المزاج المخصوص لا الحيوة وهو قول ابي الحسين
وتلميذه ابن الملاحمي والامام يحيى ابن حمزه قوله قلنا يعني في الرد عليه بنية العلوم واحده
يعني كما تقدم لانه لو صح اختلافهما للزم جواز ان نجد في الناس من يمكنه ان يعتقد وجود الحركة في جسم
ولا يمكنه ان يعتقد وجود السواد فيه لعدم تلك البنيه وذلك جهالة **احتج** ابو القسم بان
كثيرا من العقلا يتعذر عليه العلم بدقايق الكلام والفقه والحساب **قلنا** لا نسلم ذلك بل
فيهم من اقبل الى النظر والتدبر تعلم وفيهم من عقل ذهنه عن ذلك فلم يعلم لان العلوم الاكتسابية تحتاج
الى النظر في مقدماتها على وجه مخصوص **مسئلة** قوله **والقلب لا يولد علما**
يعني عند البصرية **وقال** ابو القسم البلخي بل يولد العلم والجهل والسهو قوله قلنا يعني في الرد عليه
اذ لم يختص باحدها يعني لو صح ان يولدها فلا اختصاص له ببعضها فتولدها جميعا واجتماعها مع التعلق
بشي واحد محال ولا يوجد واحد منها اذ لا وجه لاختصاصه بتوليد احدها قوله واذ الجوهر لا يولد
يعني لا يصح ان يولد شيا اصلا كما مر وهذا وجه ثان قوله قلت ولعل الخلاف لفظي يعني بيننا وبين
ابي القسم اذ لا يجهل ضعف هذه المقالة لكن لما كان العلم والجهل يفتقر الى محل مبني بنيه مخصوصه وهي
المصححه لهما لوجودهما فيه بل موجبه عنده والبنيه انما تصح في الجواهر صار الجوهر كالموجب للعلم لشرط
البنيه سماه مولدا له لما وقف وجوده عليه **مسئلة** قوله **واعتقاد وجود**
السواد في محل واعتقاد وجود البياض فيه غير ضدين يعني عند البهاشمه وهكذا في كل ضدين كالحلاوة
والمرارة ونحوهما **وقال ابو علي وابو القسم** بل ضدان يعني اعتقادي وجود الضدين

ومعهما قديد قولي ابي هاشم اذ لا يصح اجتماعهما وهو امارة التضاد **قوله قلنا** امكانهما من جهل التضاد
اي امكان فعلهما ممن جهل وقوع التضاد بينهما فان الاكمه لم يعلم ان السواد يضاد البياض ثم اخبر ان
في المحل سوادا او بياضا جاز منه فعل اعتقاد اجتماعهما في محل فاعتقاد وجودهما ليسا ضدين قال المولف
لكن لابي القسم ان يقول انه لم يعتقد هيئة السواد والبياض على ما هي عليه فلم يعتقدهما وانما اعتقد امرين
مجهولين فقط فيصح منه ذلك لان من علم هيئتهما لما كان المشاهد لهما وايضا فان متعلقهما مختلف
لان وجود السواد غير وجود البياض فيصح اجتماعهما وان كان ضدين كالارادة والكراهة لشي واحد على
وجهين ولهما ان يقولا اعتقاد وجودهما في المحل امر واحد جملا ومتعلق الارادة والكراهة مع اختلاف
الوجه **مسئله قوله** البهشمية العلم باستحالة العلم والالم في الجماد استدلالي يعني ودليله ما تقدم من
ان العلم والالم لا يصح وجودهما الا في محل فيه حياة والحياة تحتاج في وجودها الى محل مبني بنية مخصوصة
فعلم بذلك استحالة وجودهما في الجماد وقال ابو القسم بل بديهي يعني ان العلم باستحالة وجودهما
ضروري اي ما يعلم ببديهة العقل كالعلم باستحالة كون الشي ساكنا متحركا في حالة واحدة **قوله**
قلنا يعني في الرد عليه اذن لما اختلف العقلاء فيه يعني لان البديهيات مما لا يختلف العقلاء فيها قال
ان كثيرا من الضروريات قد وقع فيها الخلاف ولم يخرجه عن كونه ضروريا كقبح الظلم والكذب قبل ورود الشرع
وفيها معلوم قلنا ان العلم باستحالة حصولهما في الجماد حال العلم باثبات العلم امر زايد على الدلالة لا استدلالي
فكيف يصح ان تعلم ضرورة قال والاقرب عندي ان الذي يعلم ضرورة انما هو انتفاء ثبوت العالمية للجماد
لا استحالة وجودهما فيه فدلالة لان الاستحالة لا تكاد تعلم ضرورة الا في النادر ولعل خلافه في الوقوع دون الصحة
مسئله قوله ابو القسم والعلم بانه قديم اصل للعلم بانه خالق يعني لا يعلم انه خالق
العالم الا بعد العلم بانه قديم **قوله قلنا** يعني في الرد عليه لا نسلم ذلك اذ يمكن معرفة كونه خالقا قبل
العلم بقدمه لان المكلف اذا نظر في حدوث العالم علم ان له محدثا قادرا عالما لذاته وانه خلق الاجسام والاعراض
التي لا يقدر عليها في الجنس وان لم يعلم وجوده فضلا عن قدمه **قال المولف** واقوى ما يستدل به
ابو القسم انه لو لم يعلمه قديما قادرا لذاته لانه اذا جوزه محدثا جوز له محدثا وان ذلك المحدث قادرا
وان ذلك القادر ليس بجسم ولا عرض وانه لم ينظر في كونه قديما او محدثا وذلك واضح كما ترى
مسئلة قوله ابو هاشم وابو عبد الله البصري العلم بكونه عالما بالشي غير العلم بالشي يعني انا علمنا بانا
عالمون لما شاهدناه غير العلم بما شاهدناه ويكفيك ان العلم بالشي ليس علما بذلك الشي عندنا **وقال**
ابو القسم لا يعني بل هو هو اذ لا يجوز ان يعلم الشي من لا يعلم انه عالم به **قوله قلنا** يعني عليه قد يعلم الشي من
يعلم انه لا يعلم كالسوفسطائية يعني فانهم يعلمون المشاهدات ولا يعلمون انهم يعلمونها بل ينفون ذلك

ولما تقدم ذلك من ان العلم بكون احدنا عالماً ليس بضروري واذا لم يكن ضروريا فقبل الاستدلال هو لا يعلم كونه عالماً بذلك وان كان قد علم ذلك الشي والا وجب ان يعلم الاخر فيتسلسل ولا يتقالى يعلم العلم والمعلوم بشي واحد لان العلم الواحد لا يتعلق باكثر من معلوم واحد **مسألة** **قوله** لو كان السهو معنى لكان مبتدا يعني غير محتاج الى سبب **وقال** ابو القسم لا بد من سبب ولد **قوله قلنا** في الرد عليه لا دليل يعني على احتياجه الى سبب **مسألة** **قوله** ابو هاشم وابو اسحق بن عياش وابو علي بن خلاد ولا يصح علم الصبي بقبح الظلم ومرادهم بالصبي من لا تتكامل له العلوم التسعة التي تقدمت وهو اختيار قاضي القضاة وابن متويه وقال ابو عبد الله البصري يصح يعني ان يعلم الصبي بقبحه وان لم تتكامل له التسعة وهو قول ابي علي بنا على ان هذا العلم ليس اخر العلوم علوم العقل **قوله قلنا** يعني في ذلك هو اخر علوم العقل فلا يحصل لمن لم تتكمل له التسعة لما تقدم من الدليل فلا تحصل لغير عاقل ○

قوله واذن لا يستحق الذم به يعني لا يستحق الذم بفعله لان العلة في استحقاق الذم انما هي فعله مع العلم بقبحه والتمكن من الاحتراز منه والمعلوم انه لا يستحق الذم لا عقلا ولا شرعا **الحجة** بانا نعلم ضرورة من حال بعض الصبيان استحسان الحسن واستقباح القبيح **قلنا** ذلك على وجهين **احدهما** ان يكون قد كملت له علوم العقل العشرة قبل احد الوجوه التي يقع بها البلوغ الشرعي فيكون مكلفا بالعقليات دون الشرعيات وهذا يصح عند من جوز انفراد التكليف العقلي من الشرعي **الثاني** انه انما استحسن ذلك واستقبحه لتلقين لما رآه من حال المكلفين لا عن علم يقين فيوافق قول من زعم انه لا ينفرد التكليف العقلي من الشرعي **مسألة** **قوله القاضي** واول علم بالله ان يعلم ان للجسم محدثا اي ان يعلم المكلف ذلك فهذا اول علم يحصل للمكلف بالله عند القاضي ومعه ابو الهذيل وابو عبد الله البصري وقواه ابن متويه **وقال** ابو علي بل ان له محدثا غيره يعني فاما العلم بان له محدثا فليس علما بالله على الخصوص لانه لو جوز ان تكون الاجسام احدثت نفسها لم يمكنه العلم بحدوثها ابتداء ولان لها صانعا لما جوز انها احدثت نفسها وبعضها البعض **قوله قلنا** يعني في الرد عليه العلم بان له محدثا لا بد له من متعلق يعني العلم الجملي متعلق عندنا ولا يمكن الاشارة الى متعلق لهذا العلم الا الله تعالى فثبت انه اول علم بالله تعالى وابو علي يجعل العلم الجملي متعلق لكن هذا العلم ليس بجملي عنده **فلهذا قال المولف** وجهله بكونه غيره لا يقدح في ذلك العلم اي وجهل المكلف بكون المحدث للجسم غيره اي غير الجسم لا يقدح في كون ذلك العلم متعلقا بالباري تعالى قال ابن متويه بدليل انه اذا عرفه مفصلا فقد عرف محدثا لهذه المحدثات ومن حق الجملي مطابقة التفصيلي وقال ابو هاشم العلم الجملي لا متعلق له يعني فلا يكون العلم بان المحدث لا بد له من محدث متعلقا بالله لانه جملي

والجملي لا يتعلق بشي فاول علم بالله ان يعرفه بصفة يعني عند ابي هاشم اذ لا يتعلق عنده
الا التفصيلي واول علم تفصيلي العلم بكونه قادرا **قوله قلنا** يعني في الرد عليه لا نسلم منع تعلقه
بل يتعلق يعني لما تقدم **مسئلة قوله والعلم الحاصل عن الحاق التفصيل بجمله**
هو الجملي يعني العلم الثالث غير الاول ومثاله ان كل ظلم قبيح او تعلم في شي بعينه انه ظلم فانك
تعلم في هذا بعينه انه قبيح والداعي الى هذا العلم الثالث مما العلمان الاولان كما مر وقال
ابو هاشم هو هو اي العلم بان هذا بعينه قبيح هو العلم بان كل ظلم قبيح كان غير متعلق فتعلق
قوله والاجاز حصوله من دونه يعني لو كان العلم التفصيلي غير الجملي لحصل التفصيلي من دون الجملي
فتعلم ان هذا الظلم بعينه قبيح وان لم تعلم ان كل ظلم قبيح والمعلوم ان ذلك لا يصح وهذه حجة ابي هاشم
قوله قلنا يعني في الرد عليه هو يدعوا اليه ولا صارف فيجب اي ما لم يصح حصوله من دونه لان الجملي يدعوا
الى التفصيلي ولا صارف عن فعله فيجب حينئذ فعله لانها اذا توفرت الدواعي الى ايجاد فعل وه
انتفت الصوارف وجب ذلك الفعل لما صار المدعوا اليه ملجا بطريقة الدواعي والصوارف في وجوب
استمراره **قوله قلت** وفيه نظر يعني في احتجاج اصحابنا بذلك نظر من وجهين **احدهما** ان فيه تسليم
انه لا يصح العلم بقبح ظلم بعينه الا مع العلم بقبح كل ظلم ولقايل ان يقول لا مانع من ان يخلق الله
لبعض المكلفين العلم بقبح ظلم بعينه وان لم يكن خلق العلم بقبح كل ظلم **الثاني** انهم يزعمون ان
الفعل يجب عند توفر الداعي وليس كذلك لانه يجوز منه تركه عند توفر دواعيه وانتفا صوارفه فلا
يكون حجة على ابي هاشم **قال المؤلف** وليس لهم ان يقولوا العلم بالقبح فرع على العلم بوجه القبح لانه
قد يعلم القبح من لا يعلم الوجه كالقبايح الشرعية **مسئله قوله القاضي وابو اسحاق**
العاقل ممنوع من جهل يزيل عقله اي من ايجاد جهل يزيله كجواز يعتقد ان القسمة الدايرة غير حاصرة
او ان العشرة اقل من الخمسة ويجوز ذلك مما يضاد علوم العقل اذ يجدده لله تعالى اي يجدد علوم
العقل حالا فحالا فلما كانت العلوم لا تبقى كما تقدم **قوله** فيمتنع حدوث الجهل يعني المضاد للعقل
لان مراد الله اولى بالوجود اذا عارضه مراد نا **قوله** وتوقف ابو هاشم في العلم يعني عن المنع
لما كان يقول ببقا العلوم قال ابو عبد الله لا وجه لتوقفه وعلله بما ذكرنا يعني من ان العاقل
ممنوع من ايجاد جهل يضاد العلم العقل لما يجدده الله تعالى منه **قوله** ولو كان العقل باقيا يعني
كمذهب ابي هاشم فاذا لم يجدد الله مع الباقي حادث لم يمنع يعني لم يمنع بقاه من ايجاد احدنا
ضده كاللون حال بقايه فان الضعيف من القادرين يصح ان يحرك ما اوجد القوي فيه سكونا
كثيرة حال بقايها لا حال ابتدايها يعني فكذلك يجب في علوم العقل لو كانت باقية ولم يجدد معها مثلها

ان يصح من العاقل نفيها بايجاد ضدها **قال ابن متويه** وقد جعل ابو علي الضروريات
باقية وجعلها حظا في المنع **قال المولف** وهو بنا على اصله ان المثل يمنع من وجود مثله
وضده كالرمي من شاهق بابا اذا منع من السكون كان ممنوعا من انواع الحركات وكالاعتماد و
التاليف فانهما يمنعان من الافتراق والصعود حال بقائهما فكذلك الاعتقاد الباقي والصحيح عدم
بقا العلوم كما مر ولو بقيت لجرت مجرى الكون في عدم المنع **مسئلة قوله ولو ثبت**
الشك معنى لحسن مع عدم النظر يعني لحسن الشك في ثبوت الصانع قبل النظر في ثبوته اذ القبيح
هو الاخلال بالنظر يعني واما عدم الجزم في ثبوت الصانع او نفيه وهو الشك ويقبح اخلاله بالمعرفة
بعد امكانهما لا الشك مع عدمها **قوله** ويقبح حيث من تجديد العلم اي يقبح الشك اذا منع
من تجديد المعرفة لان العبد اذا عرف ما يجب معرفته فانه يجب عليه تجديد المعرفة في كل وقت
فاذا فعل الشك بعد المعرفة منعه من تجديد العلم وما منع الواجب من وجوده فهو قبيح
قوله وعند ذلك النظر اي ويقبح فعل الشك عند النظر الذكي للنظر لمنعه العلم ايضا اي لمنعه من وجود
العلم هذا التحقيق مذهب القاضي وابو عبد الله وقال ابو هاشم لا يقبح مطلقا يعني لو كان معنى لم يقبح اصلا
سوا كان قبل المعرفة ام بعدها لانه اذا نظر فعرف المنظور فيه فلا شك اي فلا يفعله لعدم الداعي اليه ووجود
الصارف عنه وهو المعرفة اذ قد صار ملجا الى ترك الشك وان لم ينظر يعني في ذلك المشكوك فيه فالشك
حسن يعني ولا يقبح لانه توقف فلا يعلمه **وقال ابو علي** يحسن في اول التكليف اي في اول احوال التكليف والامر
يمكنه الانفكاك من قبيح اي لا يحسن في تلك الحال من المكلف لا ينفك من قبيح اذ المعرفة في اوله غير حاصلة اي في اول احوال
التكليف اذ لم يعد يحصل العلم لعدم النظر فليس يمكنه حينئذ الا اما شك او جهل وهذا بنا على اصله ان العبد لا يخلو
من الاخذ والترك فلا بد من احد الضدين والجهل قبيح قطعا فكان الشك حسن فلو جعلا قبيحين جميعا لم يمكنه ان
ينفك من قبيح اول تكليفه قال فاما بعد المعرفة فيقبح يعني الشك لامكان الانفكاك اليه هذا معنى مذهب ابي علي في
هذه المسئلة وذلك بنا منه على ان الشك معنى وعلى ان القادر بالقدرة لا يخلو من الاخذ والترك وقد تقدم فساد ذلك
قوله وعلى قولنا ليس معنى حسن اي واذ بينا حسن وقبحه على قولنا انه ليس معنى فهو حسن لانه ترك القطع والظن لما لم يقم
عليه دلالة ولا امارة بل يجوز ان متعاضا لانه ينبغي الجزم بما لم يقم عليه دلالة ولا الظن لما لم يقم عليه امارة فحسن الشك (كما في الام)
ما لم ينظر يعني في دليل اثبات الصانع او غيره فيعلمه اذ هو توقف والتوقف مع عدم العلم والظن حسن **مسئلة**
قوله ابو هاشم قبح الجهل لكونه جهلا يعني ان وجه القبح قبحه كونه جهلا والمراد به الجهل الاصطلاحي وهو اعتقاد الشي
لا على ما هو به ولا خلاف في قبحه وانما الخلاف في وجه القبح **قال ابن متويه** فهو مما يعلم قبحه باوايل بداية العقول
قال المولف ومراده انه يعلم قبحه ضرورة كما يعلم قبح الظلم لكونه ظلما وان احتاج الى مراجعة النفس لجلا قبح الظلم ومن ثم

لم يعلم

لم يعلمه في كمال العقل **وقال ابو علي** بل لنفسه اي وجه قبيح راجع الى ذاته وهو كونه جهلاً
ذكره في مقدمة التعديل **وقال** في غيرها الجهل بالله خاصة دون غيره **قال ابن متويه** وربما
اثبته قبيحا في العدم وجرى ابو هاشم على القياس لان القبايح انما تقبح لوجوه تقع عليها فاذا تعلق
الاعتقاد بالشي لا على ما هو به فهو جهل فقبح لو قوعه على هذا الوجه ولا فرق بين كونه جهلاً بالله
او بغيره **قوله قلنا** يعني في الرد على ابي علي هو اعتقاد يعني الجهل اعتقاد لحسن حيث
طابق الحق ويقبح حيث خالف وبما وجهان يعني الذي يقع عليهما الاعتقاد فقبح لوقوعه على احدهما
وهو حيث لم يطابق وحسن على الاخر ولو قبح لنفسه لتماثل الجهلان الجميع لاتفاقهما في صفة الذاتية
والمعلوم ان الجهل بكونه قادراً يخالف الجهل بكونه عالماً وقبح في العدم ابعد من ذلك لان من حق
القبيح ان يكون حادثاً على وجه يستحق فاعله الذم **قال ابو علي** ويحسن العلم لنفسه و
قال ابو هاشم لاستراحة النفس اليه فلا يقبح منه الا ما كان مفسدة فقط وقد تقدم
مسئلة قوله ابو علي وابو عبد الله ويجوز تجديد العلم
بالمدلول مع السهو عن الدليل يعني بعد ما كان نظر فيه وعلمه فاما لو سها عن الدليل في الابتداء
او عن المدلول فانه يصح نظره فيه فلا بد ان يكون عالماً بالدليل او في حكم العالم ولا بد ان يخطر بباله
المطلوب ليصح نظره فيه **وقال القاضي** وابو اسحاق لا يعني لا يجوز تجديد العلم بالمدلول
مع سهوه عن دليله **قال المؤلف** والصحيح الاول **قوله قلنا** يعني في
الرد عليهما وجود العلم بالتوحيد وان سها عن الادلة اي يعلم تجدد ما وجود العلم بذلك في
قلبه واجلا الامور ما وجد من النفس **قوله القاضي** لو جاز تجديده من غير دليل لجاز
ابتداوه كذلك يعني وهو منتف على عدم حصوله من دون دليل ابتداء **قوله قلنا** يعني
في الرد عليه وقوعه من منذكر النظر كوقوعه من الناظر يعني فان وقوعه من المتذكر يجري مجرى الطريق
فافترقا يعني المقيس والمقيس عليه فان المقيس عليه انما لم يحصل لفقد الطريق وما يجري مجراه والتذكر
يجري مجراه **مسئلة قوله ابو هاشم ومعنى قولنا اعلم من فلان**
انه علم ما علمه وما لم يعلمه يعني من المعلومات ولا عبرة بزيادة العلوم يعني حيث اتحد
المعلوم عنده اذ قد تتعدد يعني العلوم والمعلوم واحد يعني كما لو علم شخص معلوماً واحداً
بعلوم كثيرة واخر علمه بعلم واحد فلا يكون من علمه بعلوم كثيرة اعلم لان لفظ اعلم وضع في اللغة
لمن فضل على غيره في كونه علم ما علمه ذلك الغير وما لم يعلمه وهم لا يعقلوا زيادة المعاني وانما
يقصدوا التفاضل كما ذكرنا **قوله** ولا زيادة المعلوم اي ولا قصدوا زيادة المعلوم وهي

بيما

الذوات التي تعلق العلوم بها كقول ابي علي اذ قد يكون الواحد يعني المعلوم ويعلم من وجه
دون الاخر فمن علمه من الوجهين جميعًا فهو اعلم من علمه من احدهما وان كان معلومهما واحد **قوله**
وليس كقولنا اقدر من فلان اي ليس كقولنا اقدر من فلان اذ معناه يقدر على مثل مقدوره
وزيادة ما قدر عليه يعني ذلك الغير لا على عينه لانه يبعد معلوم لعالمين ولا يصح مقدور
لقادرين فكان المراد يقدر على مثل مقدوره وزيادة لا على غير ما قدر عليه وزيادة
لاستحالة مقدور لقادرين ولم يقصد العرب بقولهم اقدر زيادة المقدورات ولا يعقل المعاني وانما
مقصدهم ما ذكرنا **مسئلة** **قوله** ابو هاشم وامتناع كون المعارف كلها ضرورية
مع بقاء التكليف يعلم عقلا يعني وسمعًا وهو اخير قولي ابي علي وقال ابو علي في قديم قوليه
بل سمعًا اي لا يعلم من جهة العقل بل سمعًا فقط **قال المؤلف** وهو بنا على اصله ان المعرفة
وجبت لقبح تركها لا لكونها لطفًا **قوله** لنا يعني في الرد عليه ما تقدم ولانه انما تجب
كل معرفة مقصودة بنفسها لكونها لطفًا يعني فاما ما ليس مقصودًا في نفسه بل المقصود
به امكان العمل بمعلومه فلا تجب لكونها لطفًا بل لوجوب العلم كعلم الفروع العملية **قوله**
فلو صح من فعله تعالى اي لو صح ان كون اللطف من فعله تعالى لما صح كلفناه اذ لا يكلفنا لطفًا
في فعله تعالى لما يغني عنه اذ يكون التكليف يعني والحال هذه لما كما قدمنا فان
قيل وما الدليل السمعي المانع من كون المعارف كلها ضرورية مع بقاء التكليف **قال**
المؤلف واقرب ما يحتج به قوله تعالى ولو جعلناه ملكًا لجعلناه رجلا وللبسنا عليهم ما
يلبسون ولا وجه للتلبيس الا لكون العلم بكونه ملكًا ضرورة ملجئ فيبطل التكليف ومثل ذلك
قوله تعالى ولو شئنا لاتينا كل نفس هداها ولا يمكن الا بعلوم ضرورية ولا مانع من خلقها الا الالجاء

باب النظر والخاطر اعلم ان النظر معلوم على الجملة

ضرورة فان احدنا يفرق بين كونه ناظرًا وغير ناظر كما يفرق بين كونه مريدًا وغير مريد واما
ماهيته تفصيلا فكما ذكر المؤلف بقوله **مسئلة** **قوله** ابو علي وابو هاشم والقاضي النظر
معنى محله القلب يعني لانه يولد العلم ولا يولد الا في محله ولانا نجد مشقة النظر من ناحية الصدر
ولا خلاف بين من اثبته معنى وبين الاكثر انه يحل القلب **وقال** ابو الحسين وتلميذه محمود بن
الملاحمي والامام يحيى حمزة وابن الخطيب الرازي ليس معنى وانما هو عبارة عن استحضار المكلف علوما
ضرورية بمعلومات بينها وبين المنظور فيه نوع تلازم فاذا استحضرها علم استلزامها للمطلوب

فعله فهذا هو النظر قال المؤلف رحمه الله نخالفهم ان الناظر لابد ان يستحضر علوم تلك العلوم الملازمة للمطلوب لكن نسالهم عن الاستحضار ما هو فان قالوا هو اراده حصولها فسلم لكن بماذا يحصل فان قالوا يخلقه الله فينا عند الاراده كما يفعل التذكر لزم ان العلم المطلوب ضرورة وان اراد وابالاستحضار غير الاراده فهو لا يعقل سوا الفكر في الارج وملزوجها فنسالهم عن الفكر فان قالوا هو الاستحضار والعلوم تمادا السوال وان قالوا هو امر يتعلق بالمنظور فيه مستقلا وهو الذي نقول قوله ابو هاشم وبوجب صفة للجملة ذكره في كتاب نقض المعرفة عن ابي الهذيل كما توجب القدره والعلم صفة وقال ابو علي في تقدير قولي ابي هاشم ذكره في البغداديات لا توجب

قوله لنا يعني في الرد لهذا القول وجود الصفة من النفس لانا نجد انا نفرق بين كونه ناظر وغير ناظر قوله كالاراده يعني كما نجد انا نفرق بين كونه مريدا وغير مريد فاذا كانت المريدية صفة فكذلك كونه ناظرا قوله لا يجوز ان ترجع التفرقة الى قصد وفعل من الناظر كما لا يصح ذلك في الاراده

قال المؤلف وهذا يحتاج الى تتمة بان يقال ان النظر موجود من النفس اي يعلم بانما على حال اذ ليس يدرك فلم في التفرقة ان تكون حالا كالاراده ولانه لو لم يجب لصح فرضه ان يخلفه فينا ويوصف بكونه ناظرا كما يوصف بفعله الكلام متكلما مع انه او جده في غيره لما لم يوجب ومن حق الناظر ان يكون مجوزا والتجويز لا يجوز عليه بخلاف ما لو اوجب فان الناظر من ثبتت له الصفة الموجبة عن النظر كالقادر من ثبتت له موجب القدره لا فاعلها ولان النظر من المعاني التي تختص بالحي دون الجماد فيجب ان توجب للحي حالا كسائر المعاني المختصة به احتج بان الناظر طالب والطالب فاعل الامكان المرجع بالنظر الصادر من الناظر هو الفاعل فقط بل الفاعل لما يوجب له حالا فصل الخلاف بينهما في عبارة

وقال المؤلف القسم الواسطي النظر حديث النفس يعني وليس بمعنى قال المؤلف وهذا مجمل ولعله اراد الخاطر الذي يدعو الى النظر فكانه يقول لنفسه انظر في العالم هل محدث او قدم واذا كان محدثا فهل له صانع او لا ونظن انه النظر وهو غير صحيح قوله لنا يعني في الرد عليه انا نفرق بين كوننا ناظرين ونجد من نفسنا كفصلنا بين العلم والاراده يعني والموجود من النفس انما هي الاحوال وهي المريدية والعالمية والقادرية ونحوها والدليل على انه احوال ان القادر تحصل عليه مع الجواز والحال واحد والشرط واحد فلا بد من امر ولا وجه له يوجبه فكذلك كونه ناظرا ولو كانت واجبه لم يختص نظره ببعض ما يصح دون الاخر بل متى صح وجب كونه مدركا فثبت انه لا بد من امر كما في نظيره وليس هو العلم لان الناظر شاك في المنظور فيه ولا الاراده لانه يلحق الناظر مشقة بتكرار النظر دون الاراده قال بن متويه ويختص بنا بطريقة الحلول ولو وجد في محل زال الاختصاص وهو من المعاني

قوله في مسئلة عند علما بان بصير [illegible] هو طريقا فيما تاثيره تعلقه ومعنى المتعلقة
والنظر فيه مختلف ومتماثل اتفاقا يعني بين من ائمته معنى قال بن متويه وامارة اختلاف
النظرين اختلاف ما يصدر عنهما او باختلاف صفتهما الذاتية قال المولف وينكشف
ذلك بتغاير متعلقهما او وقت وجودهما او الطريقة ويعرف تماثلهما بايجاب احدهما من الصفة مثل
ما يوجب الاخر قال بن متويه وسعريه عما يوجب الاختلاف ولا يتم ذلك الا بايجاد متعلقهما
او على اخص ما يمكن واختلف الشيخان في دخول التضاد فيه فقال ابو هاشم ولا متضاد فيه
وخالفه ابو علي يعني قال فيه تضاد حيث قال اذا تعلق النظران بامرين تضادا وان كان المتعلقة
غير ضدين ويخالف الاراده بانها انما تضاد الارادتين عنده عند تغاير المرادين وتضادهما قال بن متويه
والصحيح عدم التضاد في النظر قوله قلنا يعني في الرد عليه يعني ابا علي من حق الضدين يعني المتعلقة
اتحاد متعلقهما يعني كما تقدم في العلم والجهل بان شرط تضادهما اتحاد المتعلق واذا تغاير فلا تضاد
واذا اتحد متعلق النظرين وللاعلمين اي متعلقان فهي فتماثلا لان التعلق مقتضى عن اخص اوصاف
المتعلقات والاشتراك فيه يكشف عن الاشتراك في المقتضي والاشتراك فيه يوجب التماثل مسئلة
قوله ابو علي وابو هاشم والنظر في الفرع لا يجتمع مع النظر في الاصل
يعني كالنظر في ماهية المعرفة ووجوبها اذ لا يمكن النظر في وجوبها الا بعد النظر في ماهيتها وانما
اختلفا في علة المنع فقال ابو علي انما امتنع اجتماعهما لتضادهما يعني بنا على اصله الذي قدمنا وقال
ابو هاشم لا تضاد يعني في الانظار لكن لا يمتنع ان يحتاج احدهما الى معتقد مات يعني في وجوده والا
الى عدمها فامتنع الاجتماع يعني لذلك قال المؤلف ومثال ذلك تقريبا
انك اذا نظرت في ماهية المعرفة افتقرت الى ثبوت كونها حصلت مع الجواز فلا بد من موثر فيها واذا نظرت
في وجوبها افتقرت الى اثبات كونها داعية الى الطاعة اذا وجدت وذلك قبل وجودها فافتقر دليل
وجوبها الى عدم حصولها ودليل ماهيتها الى ثبوتها قوله ابو هاشم فاما النظران في شيئين
غير متفرع احدهما على الاخر فيصح اجتماعهما اذ لا مانع يعني من اجتماعهما نحو النظر في وجوب النظر في
معرفة الله تعالى بعدا نعرفه وفي جواز الشفاعة لاهل الكباير وقال ابو علي وابو هاشم
في قديم قوليه لا يعني يعني لا يصح الجمع بينهما واختلفا في علة المنع فقال ابو علي للتضاد يعني في النظرين
المتعدد متعلقهما قوله لنا يعني في الرد على ابي علي ما مر يعني من انه لو دخل التضاد في الانظار
لزم منه محال وهو مصير الضدين مثلين وقال ابو هاشم لما مر من تجويز احتياج احدهما الى انتفا
معتقدمات اخر مسئلة قوله ولا يولد النظر يعني عند
الى العلم

البهشمية الا الظن والجهل جلاً فا لبعضهم **قال المؤلف** هذا حكاه الحاكم في العيون ومفهو
ان في الناس من قال ان النظر يولد الظن والجهل **قال** وانا لا اعرف فيه مخالفاً ولا
القايل بذلك الا الذين حكموا بقبح النظر وانه يودي الى الشك والحيرة **قال** وقد
حكا القرشي في المنهاج عن قاضي القضاه ان النظر في الامارة يولد الظن كما يولد اعتقاداً مطابقاً
عند اعتقاد ترتيب مقدمات الدليل ولعله تخرج له **قوله قلنا** يعني في الرد عليه اذ
لقبح كل نظر يعني لو جوزنا توليده للجهل في بعض الاحوال لقبح مطلقاً فيجوز توليده للجهل يعني
فالاقدام على ما لا يومن قبحه قبيح **فان قيل** لا نسلم قبح ما هذا حاله لان المعلوم حسن سلوك
طريق لا يومن فيه حصول مضره اذ لا طريق الى العلم بالامان بعد انقطاع الوحي **قال المؤلف**
بل الاقدام على ما لا يومن قبحه قبيح ولا نسلم جواز سلوك الطريق ولا يجب اجتنابه وان وهم للضرر
مسئلة قوله وانما يولد العلم بشروط يعني عند اكثر البصرية لانه
لانه يتولد عنه على جهة الوجوب صدور المسبب عن السبب وهي يعني الشروط منقسمة الى ما هو
شرط في صحة وجوده والى ما هو شرط في توليده للعلم فشروط الوجود هي كون الناظر قادراً لانه
فعل وان يكون غير عالم بالمطلوب لان من قطع على صحة شيء او فساده لم يمكنه النظر فيه عند ابي علي
وابي هاشم **قالا** ولا يصح من الجاهل اذ لا بد ان يشك فيما اعتقده ثم ينظر **وقال القاضي**
شروط الوجود ثلاثة وهي كون الناظر عاقلاً يعني فلا يصح النظر الصحيح من الصبي والمجنون **قوله**
مجوزاً هذا الشرط الثاني وهو معنى قول الشيخين غير عالم بالمطلوب فلا بد ان يجوز كون الموصوف
على صفة او على خلافها والثالث ان يكون عالماً بالدليل لانه يستحيل ان ينظر فيما لا يعلم فمتى كملت هذه
في شخص صح منه ايجاد النظر **قوله** ناظراً على الوجه الصحيح هذا احد شروط التوليد والنظر على الوجه
الصحيح لا يتم الا بمجموع امور احدها ان يكون ناظراً في الدليل لان النظر في الشبهة والامارة
لا يولد العلم **والثاني** ان ينظر فيه على الوجه الذي يدل بان ينظر في حدوث الاعراض فيحصل
العلم بحدوث الجسم **والثالث** ان يرتب مقدمات الدليل على الوجه الذي يدل فلو
اختلف شيء من ذلك لم يولد العلم وهذه شروط التوليد **قوله وقال ابو الهذيل** ليس
بمولد اي ليس النظر يولد العلم لكن الناظر يفعل العلم بعده اي النظر في الدليل يدعوا الى فعل العلم
كما يدعوا الى فعل الظن عند النظر في الامارة وليس بموجب له ولعله بنا على قوله في ماهية النظر انه
استحضار علوم ضرورية معلوماتها ملازمة للمطلوب كما قال ابو الحسين واتباعه **قوله** الخياط بل يحصل
بعده اي العلم يحصل بعد النظر بطبع المحل بنا على ان النظر شرطاً اعتباري وليس بمولد **قولنا** يعني في الرد عليهم

وقوعه بحسب النظر اي وقوع العلم بحسب النظر يثبت بثباته وينفي بانتفائه او بانه اذا
نظر في مسئلة حصل له العلم بتلك المسئلة دون غيرها لا انه يقل بقلته ويكثر بكثرته لما تقدم فلا بد
من ان يكون بينهما تعلق وليس الا طريقة التولد وليس بطريق اليه والا لاتحد متعلقهما والناظر ينظر
في شيء فيحصل له العلم لغيره **قوله** ولو وجد ابتداء اي لو وجد العلم غير متولد عن النظر لجاز
العلم بالنبوة عند النظر في حدوث الجسم يعني والمعلوم ان ذلك لا يصح الا ترى ان من نظر في حدوث
الاعراض يحصل له العلم بحدوثها لا غير ذلك **فان قيل** فيلزمك ان يكون الادراك
مولدا للعلم لوقوعه بحسبه كما يقع بحسب النظر **قال المولف** وهذا غير لازم لان الادراك ليس معنى
يخلف النظر **سلمنا** لكن العلم لا يحصل عند الادراك مستمرا ولهذا يدرك الطفل ولا يحصل له العلم
وكذا العاقل عند اللبس **فان قيل** ان قولكم ان النظر في الدليل لا يصح معه العلم بالمدلول
منقوض بما عرفناه من ان احدنا يعلم الشيء بدليله ثم ينظر في دليل اخر لو انفرد لاوصله الى العلم به
قلنا النظر في الدليل الثاني بعد ان قد حصل الشبهة في الاول ليس متولدا عنه وانما هو يدعوا الى فعل
العلم لما علم ان النظر ذلك الدليل الثاني يصلح له طريقا موصلا الى العلم بذلك المدلول في مقدمات
الدليل الثاني **قال ابن متويه** وقواه المولف **فان قيل** لو كان النظر يولد العلم
لم يختلف حال الناظرين في حصول العلم بالمدلول عند معرفة مقدمات الدليل والمعلوم ان المجبرة
قد يعرفون ادلتنا على ما ركبناها بل ابلغ كما فعل الرازي في نهايته ومع ذلك لم يحصل لهم العلم **قلنا**
قد علمنا توليد النظر العلم بما تقدم من الادلة وهذه الشبهة منفصلة عن اركان الادلة فلا يجب الجواب عنها
وانما نجيب عنها تبرعا فنقول لا نسلم ان المجبرة وان عبروا عن ادلتنا انهم قد علموا اركانها كما علمناها بل عرضت
لهم شبهة في احد اركانها منعت من حصول العلم بصحة ذلك الدليل فلم يولد لهم العلم واتوا في ذلك من
تقصيرهم **واما** اختلاف الناظرين في وقت حصول العلم فلاختلاف الافهام في الاهتداء
الى النظر الصحيح ففيهم من يهتدي اليه في الحال لجودة ذكائه الذي رزقه الله فيحصل له العلم
في اقرب وقت ومنهم من لم يحصل له ذلك الحظ فيحتاج الى استحضار المقدمات في اوقات
كثيرة وتقديم انظار متعددة فلا يكمل له النظر الصحيح الا في مدة مديدة فعند ذلك يولد العلم
وكذا اذا كان للدليل المطلوب مقدمات كثيرة فالعلم بكل واحد منها يفتقر الى نظر في الثانية
كذلك حتى تستكمل المقدمات فيحصل له العلم بها في اوقات كثيرة كالعلم بالصانع فانه يترتب
على مقدمات لتركبه على الدعاوى الاربع فتاخر العلم بالصانع لذلك وان كان العلم بكل مقدمة قد
حصل عقيب النظر في دليلها **مسئلة** **قوله** ابو هاشم ويجوز توليد

النظر في وجه واحد من الدليل علوما مختلفة حكاه ابن متويه **قال** وربما قال الجبّ وقوعها دفعة واحدة كالنظر في قادرية الباري تعالى فانه يقتضي ثبوت هذه الصفة وثبوت كونه حيا موجودا وهذا في العلم وان كان كونه قادرا يترتب على كونه حيا في الثبوت **وقال القاضي** لا الا واحدا اي لا يولد النظر الواحد الا علما واحدا **قال ابن متويه** ولا يقع النظر الواحد في اريد من شي واحد ووجه واحد مفصلا اذ لو ولد اكثر من علم واحد لخرج عن حكم اذ هو كالقدر في كون لها في كل وقت مقدور لا تتعداه كذلك السبب لا يتعدى مسببا واحدا وسواكانت متماثلة او مختلفة لانا اذا عرفنا في نظر واحد وقع في شي واحد من وجه واحد لم يولد الا علما واحدا فبنينا عليه غيره **قوله** فالنظر في حدوث الفعل يدل على القادر به يعني دون غيرها والنظر في احكامه على العالمية اي على ثبوت العالمية فقط والنظر في حسنه او قبحه على الارادة اي يدل على ثبوت الارادة فقط ولا يحصل العلم بمجموعها من النظر في احدها **قال ابن متويه** ليس العلة الا انه نظر في شي واحد من دون وجه واحد بدليل انه لو تعددت الانظار او قدرنا اختلاف الوجه او تغاير الادلة لجاز تولد العلوم كثيرة وحيث تكاملت هذه الشروط لا يولد الا علما واحدا

مسئلة قوله ابوهاشم والقاضي واذا قدحت الشبهة فزلت احتيج الى استيناف نظر في المدلول اذ قد ازالت العلم به فلا يعود بزوالها **وقال ابو رشيد** لا يحتاج يعني علم بالمدلول الى استيناف نظر بل يكفيه تذكر النظر الاول فيجدد علما بالمدلول كالمنتبه من رقدة لان كل واحد منهما قد زال علمه بالمدلول لعارض فاذا عاد بزوال العارض في احدهما لزم مثله في الاخر **قوله قلت وهو القوي** يعني قول ابي رشيد اذ الشبهة انما منعت من تجدد العلم فقط ولم تولد النظر بل العلم فمن زوالها تجدده اي تجدد العلم الاول من دون استيناف نظر ورجحه ايضا ابن متويه **مسئلة قوله ابوهاشم وقال** وليس في النظر ما يقبح والا لم يحسن الاقدام على شي منه لتجويز ان يقع في قبيح ابو علي قد يقبح اما لكونه مفسدة او قصد به الاخلال اي او لكونه قصد به ذلك **وقال القاضي** يقبح حيث هو مفسدة لا للقصد وقد مر يعني فلا نحتاج الى اعادة الكلام فيه **مسئلة قوله البهشمية** والنظر لا يقال خلافا لبعضهم حكاه الحاكم ولم يعين ذلك البعض ولعله لمن يقول النظر استحضار العلوم الضرورية والاستحضار الارادة وجعل الارادة باقية قال بقاء معه **قوله لنا** على امتناع بقائه لو بقي لم ينتف الا بضد ونحوه اي ونحو الضد وهو ما يجري مجراه وذلك لفقد ما يحتاج اليه من جنيه او غيرها والمعلوم خلافه يعني ان النظر ينتفي بعد حصول العلم

منعكسا مرالكه

وان لم يحصل ضده ولا ما يجري مجراه وذلك موجود من النفس ضرورةً **فان قيل** ان احدنا قد يبقى متفكرا اوقات في شي واحد ولا مانع من بقايه في تلك الاوقات **قلنا** قد دللنا على ان الباقي لا ينتفي الا بضد او ما يجري مجراه وقد ثبت انتفايه من دون ذلك فوجب ان يحمل طول الفكر على ان احدنا يجدده حالا فحالا كما في الارادة ولهذا نجد مشقة بطول الفكر وان لم يساوي مشقة افعال الجوارح لان افعال القلوب لا تفتقر الى اعتماد والحركة والنظر يولدا العلم في محله كالكون ومما يخالفان الاعتماد اذ لا جهة لهما ويولدا العلم في ثاني وجوده وان عدم فيه لما تقدم من افتقاره الى التجويز فيشبه القدرة في وجوب تقدمها على مقدورها بوقت وهو مقدور لنا مثله اذ لا يمكن الاشارة الى شي يولده والقصد والداعي مما لا يولده والامكان اثنين موثرين ولا مخصص لاحدهما **فائدة مسئلة للولو** **قوله والنظر اول واجب على المكلف** **وقيل** لا يجب وقائله من اجاز التقليد في معرفة الله ومن قال المعارف كلها ضرورية ولا تكليف بشي منها وكذا من قال هو يؤدي الى الشك والحيرة **قوله لنا** يعني في الرد لهذا القول ان معرفة الله واجبة لكونها لطفا يعني كما تقدم اذ يجوز يعني المكلف من تركها ضررا يعني عند اول احوال التكليف تكليفه كما سياتي فيخاف والتحرز من المضار المعلومة والموهومة واجب عقلا اذ يعلم كل عاقل ببديهة عقله ان دفع المضار عن نفسه متحتم عليه بحيث لو اخل به استحق الذم من العقلا وسواء كان ذلك الضرر المحترز عنه معلوما او مظنونا والمعلوم العقاب بعد الايمان بالله والعلم بصدق رسله ووعده ووعيده والمظنون كما لو اخبر بسبع في الطريق او سما في الطعام ولم يتم العلم وكذلك من خوف بامارة صحيحة **قوله ولا يتم الا به** اي لا يتم اندفاع الخوف الا بالنظر لان ضرر العقاب في اول الاحوال لا يمكن التحرز منه الا بان ينظر المكلف في معرفة الله اذ لا يعرف ضرورة ولا تقليدا فتعين النظر يعني ان العلم لا يصح حصوله بغير الضرورة والنظر ولا قسم ثالث وانما ذكر التوليد وان كان ليس بعقيد العلم لما كان يورد سوالا ومعرفته تعالى لا تحصل ضرورة لما تقدم فتعين ان طريقها النظر فثبت وجوبه لوجوب دفع الضرر **وبيان ذلك** انه اذا خوف بالعقاب فلا سبيل الى الامان منه الا بان يعلم هل له صانعا يعاقبه ان عصاه فيفعل ما يريد او لا فيامن ان ثبت ان لا صانع له **قوله ومعنى قولنا اول واجب انه لا يعرى مكلف عن وجوبه** عند ابتدا التكليف بخلاف ساير الواجبات يعني فانه يعرى عنها نحو قضا الدين ورد الوديعة وشكر النعمة حيث لم يكن عليه دين ولا معه وديعة في تلك الحال ولا عليه نعمة لغير الله ولا والدا

حيث قصد قضاء الوطر دون حصول الولد وشكر نعم الله مشروط بان يعرفه وانه قصد
وجه الاحسان وذلك متاخر على معرفة الله فظهر لك انه قد يعرى في اول احوال التكليف عما عدا
النظر من الواجبات والغرض بهذه الاطلاقات المبالغة في الحث عليه والاهتمام به وان كان قد يقارنه
غيره في بعض الاحوال والترك وان كلف به في اول احوال التكليف كترك الظلم والعبث والكذب
فليس بفعل فيوصف بالوجوب وانما هو نفي محض واما التكاليف الشرعية متاخرة لتوقف
الشرع على العدل وصدق الرسل **مسئلة قال و التكليف بالعلوم**
المتولدة ثابت يعني كالعلم بالله وساير العلوم التي لا تحصل الا بنظر كالعلم بالنبوة ونحوها
وقال اصحاب المعارف لا وهم ابو علي الاسواري ومن تابعه **وقال** المعارف
كلها ضرورية ولا تكليف بشيء منها اذ لا يعرف صفتها قبل تولدها اذ لا يعلم الى ما اعتقده الا
بعد حصول المعرفة فلا تكليف بما لا يعلم صفته والتكليف بما لا يعلم قبيح **قال قلنا** يعني في
الرد عليهم معرفة طريقها كاف يعني في التمكين من تحصيلها كما تقدم **قال** بن متويه المكلف ان
كلف بمبتدا اوجب ان يعرفه ليتاتى به وان كلف بمسبب كفا العلم بسببه اذا كان لا يصح
العلم به قبل حدوثه وعلمه بان النظر يولد العلم يسوغ له الاقدام وان لم يعلم انه يودي الى العلم
والمعرفة يكلف بها وان لم تحصل بها مشقة لما حصلت في سببها والواجبات العقلية لا تعرف بالامر
بل تعرف بوجوهها التي تقع عليها وهي مقارنة لها لا تفارقها فلا تحتاج الى معرفة الله في وجوبها
وانما تحتاج الى معرفته في الواجبات الشرعية والمعرفة من الواجبات العقلية ونحن نعلم وجه وجوبها
قبل حصولها وهو كونها لطفا لان من عرف ان له صانعا لا يامن عقابه فهو اقرب الى الطاعة ممن لم يعرف
ذلك وان كان ابن متويه قال الظن بكونها لطفا يقوم مقام العلم في باب الوجوب وتجويز الضرر
يكفي في وجوب التحرز وان لم يعلمه ولا يظنه لانه اذا جوز نزول ضرر به لا يمكنه ان يمنعه فان عقله يقضي
بوجوب التحرز منه **تنبيه** واذا وجب النظر فلا بد ان يكون الدليل المنظور فيه
حادثا او جاريا مجرى الحادث لان الدليل انما يدل لوقوعه على وجه مخصوص وذلك يتبع حالة الحدوث
ولهذا تعذر الاستدلال بالقديم والباقي والحادث كدليل اثبات الصانع والذي يجري مجراه
استدلالنا باستمرار الوجوب على بقاء ذلك الموجود ومنه الاستدلال بعدم المعارضة على اعجاز
القران وبعدم المعجز على كذب المدعي وقد سما اصحابنا عدم المعارضة دليلا مجازا **قال المولف**
بل هو مما يجري مجرى الحادث واشترط عباد ان تكون الدلالة باقية وهو باطل لان العرض دليل على
حدوث الجسم وهو لا يبقى ولا بد من تعلق الدليل بالمدلول والا لم يكن بان يدل عليه اولى من غيره

في تحصيلها

ولابد ان ايضا من ان تكون كاشفة عن المدلول وتعلق الدليل بالمدلول على اربعة وجوه

احدها لولا المدلول لما وجب الدليل مثل قولنا لولا حدوث الجسم لما وجب استحالة

خلوه من الحوادث وثانيها لولا الدليل لما صح المدلول مثل قولنا لولا الجهل او الحاجة

كونه قادرا لما صح منه الفعل وثالثها لولا المدلول لما اختير الدليل مثل قولنا لولا

الجهل او الحاجة لما اختير القبيح ورابعها لولا المدلول لما حسن الدليل مثل قولنا لولا صدق

الرسل لما حسن اظهار المعجز تصديقا لهم وعدم المعارضة مما لولاه لما اختير والدليل حقيقة

في فاعل الدلالة فعيل بمعنى فاعل وقد يستعمل في الدلالة نفسها مجازا ولا يطلق على الله

انه دليل فاما بمعنى انه فاعل الدلالة فلا مانع ومنه قوله صلى الله عليه وآله وسلم يا دليل

المتحيرين قوله ابو علي واوله ما يجب النظر فيه حدوث الاعراض

قال الحاكم وتكرة ابو هاشم في مواضع وقال القاضي عبد الجبار وابو هاشم

في مواضع اخر بل اثبات الاكوان اذ هي الدليل اي اول ما يجب على المكلف النظر فيه ليدله على

حدوث الجسم من الاعراض حدوث الاكوان دون غيرها لجواز خلو الجسم مما عدا الاكوان فان

الذي يستلزم حدوث الجسم ليس الا الاكوان وليس معلوما ضرورة فافتقر الى النظر فكان اول ما

يجب على المكلف النظر فيه وابو علي بنا على اصله ان المحل لا يخلو عن الشيء وضده وايضا فانه

يقول الاكوان مدركة فهي معلومة ضرورة فلا نحتاج الى النظر في ثبوتها بل في حدوثها فقط

وقد ابطلنا ما بنى عليه فبطل قوله قوله قلت انما الكائنية نعم يعني ان القولين

عنده كلاهما غير صواب اما قول ابي علي فلان ما بنى عليه باطل واما قول القاضي وابي هاشم

فلانه انما ينظر اولا في اثبات الكائنية وانها امرا زايدا على ماهية الجسم ثبوتا غير اعتباري لا في ثبوتها

للجسم فذلك معلوم ضرورة اعني ان الجسم قد حصل في جهة وانما النظر في ذلك الحصول هل هو

زايدا على الجسم ومحدل والجسم كما هو ام لا فان اراد باثبات الاكوان اثبات هذه الصفة امرا زايدا

على الجسم فمسلم فمتى ثبت كذلك وان الجسم لم يخل من كاينية ما وانها حاصلة على سبيل الجواز

فلابد لها من امر اثر فيها وذلك الامر ليس بازلي فلزم كون ما لازمه وهو الجسم ليس بازلي وهو

المقصود بحدوث الاجسام قوله واما المعنى ففيه نظر اي وان اراد القاضي

وابو هاشم ان اول ما ينظر فيه المكلف هو اثبات المعنى الموجب للصفة التي هي الكائنية

فغير صحيح ووجه النظر ان الذي يجب على المكلف ان ينظر فيه في ابتداء تكليفه ما يدله على حدوث

الاجسام لما كانت تدله على الصانع ولا شك ان من اثبت الكائنية امرا زايدا على الجسم ثبت وجود

وعلم كذلك

وعلمها كذلك وعلم ان الجسم لم يخل من ذلك الامر ولم يتقدمه وعلم ان ذلك الامر ليس
بازلي فانه يعلم ان ما لازمه وهو الجسم ليس بازلي بل متجدد كهو فثبت له حدوث
الجسم وان لم يعلم ان ذلك الامر صفة مواجبه عن معنى **ومن لم استدل ابو**
على نفي المعاني بتجدد الكائنية للجسم على حدوثه لما اعتقدوها صفات زايدة **قال المولف**
ولعمري استدلالهم غير ناقض لان الدليل انما هو تجدد هذه الصفات على الجسم والجهل بالموثر
فيها لا يقدح في العلم بها **فان قيل** ظاهر الكلام هذا يقتضي ان لا طريق للمكلف الى اثبات
الصانع الاجسام فلم اول ما يجب النظر فيه اثبات الاكوان والمعلوم انه يصح ان يستدل على الله تعالى
بالاعراض التي لا يدخل جنسها تحت مقدورنا كالاكوان **قلنا** هذا الزم القاضي
وابي هاشم حيث اوجبا ذلك **قال المولف** والاولى عندي ان يقال اول ما يجب النظر فيه
الاعراض جملة لان من استدل بالجسم احتاج الى اثبات حدوث الاعراض لما لم يعلم حدوث الجسم
الا بحدوثها وان استدل بالعرض احتج الى اثباتها فثبت ان اول ما ينظر فيه المكلف حدوث الاعراض
فان قيل من اين يعلم المكلف في احوال تكليفه ان اول ما يجب عليه النظر في حدوث
الاعراض **قلنا** لان المكلف في احوال تكليفه لا بد ان يخاف بسبب من اسباب الخوف من ان
يكون له صانعًا يعاقبه ان عصاه والخوف ضرر يجب دفعه عن النفس ودفع الضرر عنها معلوم
ضرورة ولا يومل دفعه الا بالنظر ولا منظور فيه يجوز كونه طريقًا الى العلم مطلوبه الا الجسم
الجسم معلوم ضرورة ولم يطرق بها الى مطلوبه فتعين ان النظر انما هو في احوال الجسم لا في مجرد
ماهيته واثبات كون احواله امورا زايدة على ذاته وانها متجددة فحصل له العلم بالمطلوب كما
تقدم فنظره انما هو في تبدل الاحوال وتغيرها والجسم بحاله فثبت ان اول ما يجب النظر فيه اثبات

مسئلة قوله ابو علي وابو هاشم ومتى كملت علوم العقل للشخص فلا بد
ان يخاف من ترك النظر والا كان تكليفه بالمعرفة كتكليف الساهي والنايم يعني لو لم يخف
عند ابتدا تكليفه كان حكمه كحكمهما لان المعرفة لم تحصل ضرورة ولا حصل له تخويف يدعوه اليها
ولا يمكن تعريفه بالسمع لتوقفه على المعرفة وعلى ثبوت العدل كان تكليفًا بما لا يعلمه وهو اقبح من تكليفه
بما لا يطيقه فاذا كانت واجبة في اول احوال التكليف فلا بد من التنبيه على وجوبها ولا يمكن بغير
التخويف **قوله** والتخويف اما من جهة نفسه بان ينظر في تركيبه يعني في تركيب نفسه
وقد عرف فيما شاهد من المركبات ان لها مركبًا فاعلًا اختار تركيبها كالبنا والكتابة وعرف انه جسم
مركب على ترتيب مخصوص **فيقول** يعني في نفسه عند ذلك **لا يامن ان يكون لك صانع** يعني

على هذا التركيب كما في ساير المركبات التي احتاجت الى مركب يعاقبك ان عصيت فيجاو سبب
هذا التنبيه وهذا احد الوجوه التي يحصل بها الخوف والثاني قوله
او يخوفه بعض الادميين يعني بمثل ما حدث به نفسه والثالث قوله ان يسمع
واعظا او قاصا او يرى اختلاف الناس وتضليل بعضهم بعضا قال المؤلف
او يرى منا ما يخاف بسببه قوله فان لم يكن اي لم يكن احد هذه الوجوه حاصلا
للمكلف وجب على الله الخاطر وهو ان يخطر بباله يعني ببال المكلف ما ينبهه به يعني على النحو
وقال ابو الهذيل بل يلزمه النظر في الدينيه اي في المسايل الدينيه كمسايل اصول الدين
كلها التوحيد والعدل والوعد والوعيد وتوابعها وان لم يكن له خاطر ولا سمع يقتضي وجوب النظر
عليه بل يجب عليه تحصيل العلم بذلك وقال الاسكافي وجعفر بن حرب وغيرهما بل يلزمه
ذلك في معرفة الصانع فقط اي يجب تحصيل معرفة الله وان لم يخوف باحد الاسباب ثم بعدها
يعني بعد معرفة الله ان خطر بباله شي من مسايل التوحيد والعدل وغيرهما يعني من النبوات والامامه
وما يتعلق بهما لزمه النظر ومعرفة الحق والا فلا اي وان لم يخطر بباله شي مما عدا المعرفة من المسايل
فانه لا يجب عليه النظر اذ لا وجه لوجوبه ومعرفة الحق فيه الا مسالة الوعيد فعليه ان يجوز اي لا يقطع فيها
بشي من وعيد ولا ارجا بل يتوقف لما لم يكن للعقل في ذلك مجال وانما يودي به الى التجويز والقطع
انما يحصل بالسمع وهو لا يصح في اول التكليف وقال ابن مبشر بل يقطع بانه ان عصا عوقب اي
يقطع في مسئلة الوعيد ايضا بانه ان عصا عوقب وان لم يبلغ معصيته الكفر عوقب عقابا دايما ويزعم
ان الوعيد يعلم عقلا كما ذكره في كتاب الوعد والوعيد وقال ابن المعتمر كابي الهذيل يعني انه يجب
على المكلف النظر في المسايل الدينيه ومعرفة الحق وان لم يكن له خاطر ولا سمع خلا انه يجعل العلم
متولدا عن النظر بخلاف ابي الهذيل فان ابا الهذيل لا يجعل العلم متولدا عن النظر بل يحصل العلوم عقيب
النظر بجري العادة من الله تعالى كما مر يعني في تحقيق مذهبه وقال بشر المريسي من المعتزله والمجبره
والحشويه والرافضه لا يعلم وجوب النظر في معرفة الله وغيرها الا سمعا يعنون لكون العقل عندهم
لا يحكم بشي قوله لنا يعني على وجوب النظر يعني علينا عقلا والخاطر اي وعلى وجوب الخاطر على الله تعالى
ما مر يعني من انه اذا كلف فلا بد ان يخاف والا كان تكليفه كتكليف الساهي والنايم واذا خاف
وجب عليه دفع ضرر الخوف كما تقدم قوله وعلى المجبرة اي وحجتنا عليهم وعلى من وافقهم ان
السمع لا يصح الا بعد معرفة الله تعالى وعدله وانه لا يظهر المعجز على الكذاب فايجاب النظر به اي بالسمع يستلزم افحام
الانبياء يعني عند محاجة الكفار لانهم اذا قالوا للكفار انظروا في معجزتنا لتعرفوا صدقنا فيما اتيناكم به فيقولوا

قالوا لهم

قالوا لهم انا لا نعلم وجوب النظر علينا فلا نعاقب على تركه واذا عذرنا الله في تركه لم يجب علينا تصديقكم ولا العمل بما جئتم به الا بعد ان ننظر في صدقكم فاذا لم ننظر في معجزكم لم نعلم صدقكم اذ لا نعلم وجوب واجب الا بخبركم ولا نعلم صدق خبركم مهما لم ننظر في معجزكم والنظر فيه غير واجب ولا طريق الى الصدق الا النظر ونحن لا ننظر لئلا نعلم وجوبه واذا لم نعلم وجوبه فنحن معذورون عن القيام به وانتم تصادقونا على ذلك ولا حرج علينا في ترك النظر وعدم الامتثال لما جئتم به وليس لهم ان يلزمونا افحام الانبياء من حيث ان وجوب النظر نظري فاذا قال الانبياء انظر في صحة معجزتنا قلتم لا يجب النظر حتى ننظر ونحن لا ننظر لئلا يجب علينا النظر لانا نقول ان المكلف اذا خوف في اول احوال تكليفه وعلم ضرورة ان مخافة لا تزول الا بالنظر علم وجوبه ضرورة فلا يلزم افحام الانبياء فان انكروا التخويف في اول احوال التكليف قلنا قد وقع بما لا مدفع له ولسنا نوجب ان يبلغ حدا لا يمكن معه التغافل عن النظر لان ذلك يبلغ به حد الالجاء تخويفا يبقى معه متردد الدواعي في فعل النظر وتركه والتحرز مع ذلك واجب وربما حملت مشقة النظر على الاخلال به واذا اخل به لم يجب على الله تعالى تكرار التخويف لانه قد عرف وجوب النظر مع انا لا نوجبه على الله الا حيث لم ينتبه من دون ما مع سماع الوعظ والتذكير لا سيما بعد الاسلام فانه يقطع بحصول تخوف من نفسه او من غيره ولا يجب الخاطر الا لمن لم يختلط بالناس كما قال ابرهيم عليه السلام حين راى الكواكب ولم يكن قد سمع تخويفا واما من اختلط بالناس فهو مستغن

مسألة قوله ابو علي ويتفكره من نفسه يغني عن الخاطر

اي اذا تنبه من دون تنبيه لم يجب على الله الخاطر وهو قول قاضي القضاة واحد قولي ابي هاشم وقال ابو هاشم لا يغني يعني بل لا بد من خاطر من جهة الله تعالى

قال المؤلف والصحيح الاول

قوله قلنا يعني في الرد عليه القصد به الخوف وقد حصل اي لا خلاف بيننا وبينه ان المقصود بالخاطر التخويف وقد حصل التخويف بتفكر العبد فكفى ذلك في ايجاب النظر احتج بان العبد لا يثق على ما يراه من نفسه ولهذا قد تقلد ثقة بغيره فاذا لم يكن ثم خاطر لم يثق بما يمكن من جهته قلنا المقتضي لوجوب النظر الخوف فمتى حصل الخوف فهو المقصود

مسألة قوله ابو هاشم والقاضي والخاطر كلام خفي يخلقه الله فينا او يلقيه ملك في ناحية صدره هذه ماهيته عندهما وقال ابو علي بل اعتقاد وهو اي الخاطر اعتقاد وليس بكلام وعنه يعني عن ابي علي في رواية ضعيفة انه ظن وليس باعتقاد ولا كلام والصحيح الاول قوله قلنا يعني في الرد عليه لو كان اعتقادا لكان علما يعني لو نوعه من فعل العالم بالمعتقد وهو احد الوجوه التي اذا وقع عليها الاعتقاد كان علما

والتخويف ليس بعلم **قوله** والظن لا يصح من فعله وهذا ابطال للقول الثاني وانما لا يصح لفعله تعالى
لان صدوده عن الامارة جزء من ماهيته كما تقدم ولا يصح منه تعالى لاستحالة الامارة عليه **قال الحاكم**
لانه لو وقع الظن في قلب العبد من جهة الله تعالى لفرق بينه وبين سائر ظنونه لانه ضروري ونحن لا نجد
اضطرارا الى شيء من الظنون ولانه لو وجد من دون امارة كان كظن السوداوي وهذان الوجهان
ضعيفان من حيث بناؤهما على صحة صدوده من جهة الله تعالى وعن غير امارة وذلك باطل وما يحكى من صحة
وجوده منه عن بعض اصحابنا فهو غلط محض وما يصدر من السوداوي فليس بظن اذ هو جازم وانما هي
اعتقادات جهل دعت اليها المرة السوداء **قوله** واذا هو تخويف فيستحيل بغير الكلام هذا
وجه اخر على ان الخاطر كلام وليس باعتقاد ولا ظن لان التنبيه فيما يتعلق بالتكاليف كالتنبيه
فيما يتعلق بامور الدنيا والتنبيه لا يكون على هذا الحد الا بالكلام **فان قيل** لو كان
كلاما لعرفه المكلف ابتدا لكنه لا يعرف كلاما الا بنظر واستدلال **قلنا** اذا كان خفيا صار
كحديث النفس والتخويف الذي هو المقصود منه حاصل وان لم يتميز عن غيره كوسواس الشيطان ولا يلزم
ان يكون مكلما لكل مكلف لجواز ان يتنبه من نفسه او على لسان ملك **سلمنا** كونه بالجميع من الله تعالى
فليس في ذلك فساد لما لم يكلمهم الله تعالى على الحد الذي كلم به موسى كما لا يسمى الشيطان مكلما لهم
بالوسوسة فاما الاصم الاصلي الذي لا يعقل الكلام فلا يكون الخاطر شرطا في تكليفه ويكلف من دونه
واما من طرأ عليه الصمم بعد معرفة الكلام فيشترط في حقه فلا يكلف من دونه واما من نقل سمعه ولا يسمع
الا الجهير فحكمه حكم الصحيح في وجوب الخاطر **مسألة** **قوله** ابو هاشم ولا بد ان يخوف
بعقاب يعني كيفية الخاطر ان يخوف المكلف بعقاب يجوز ان يقول لا امن ان يكون لك صانع
ان عصيته عاقبك ولا يكفي غير ذلك وقال ابو علي او بازالة النعم اي يكون الخاطر بعقاب او بازالة النعمة
او اكثر لان فوات النعمة كحدوث المضرة **قوله** **قلنا** يعني في الرد عليه زوالها يعني النعم لا
يستحق بترك النظر لان النعم تفضل لا يحسن قطعها لاجل العصيان بل يحسن وان لم يعص اذ لا يجب
ادامة التفضل كابتدائه وليس التخويف لانها لو لم يفعل النظر لحقه ضرر فلا يصح التخويف اي لا يصح
بزوال النعم ولا يجب النظر لاستمرار النعم **قال ابو هاشم** ولا بد ان يتضمن الخاطر خمسة اشياء
احدها التنبيه على الامارات العقلية **قال المؤلف** لعلهم يريدون التي تدعوا الى النظر
كاثار الحلقة من التركيب الحسن والتاليف المتقن لانها امارة صانع حكيم **الثاني** تخويف بثبوت
الصانع من دون قطع بثبوته ولا نفيه **الثالث** ان ينبهه الخاطر على وجوب النظر **الرابع**
بثبوت الادلة التي ينظر فيها **الخامس** ترتيبها على الوجه الذي يدل ليتوصل بالنظر فيها الى المطلوب

مسألة

مسئلة قوله ابو هاشم والقاضي ولو دعاه خاطر الى النظر وخاطر الى تركه اي لو تعارض على المكلف خاطران كما وصف المؤلف لم يبطل بذلك وجوبه يعني بدنيا واجبا على المكلف لانه يصح تعارض لداعيين على وجه لا يرجح داعي الفعل بل لا بد من رجحانه وقال ابو علي بل يتعارضان يعني على وجه لا يرجح داعي الفعل بل لا بد من رجحانه وقال ابو علي بل يتعارضان يعني لا وجه لا يرجح احدهما لكن داعي الترك مدفوع اي انهما وان تعارضا في اول الخاطر فداعي الترك يندفع بعد النظر لمخالفته العقل اي لمخالفته ما يقتضيه العقل من وجوب دفع الضرر عن النفس مظنونا كان او معلوما فترجح بذلك داعي الفعل وقال ابو هاشم لا يصح التعارض بين هذين الداعيين على وجه لا يظهر لاحدهما رجحان لان داعي الفعل بين وجه الخوف وخلاف داعي الترك يعني فانه لا بد له على ما دعى اليه من الامن عما خوف منه فوجوده كعدمه فلا معارضة مسئلة

ولا بد ان ينبهه الخاطر على ما ينظر فيه اتفاقا يعني على الدليل فقط قال ابو علي وعلى ترتيب المقدمات يعني التي يتركب منها الدليل حتى يعرف يعني المطلوب وقال ابو هاشم لا يحتاج الى ذلك يعني معرفة ترتيب المقدمات اذ يعلم يعني المكلف ضرورة ان النظر في الدلالة يوله معرفة الصانع بكيفيته ذلك وان لم يعلم ترتيبها قال المؤلف والصحيح ما ذكره ابو علي انه يحتاج الى ترتيبها الا حينئذ لا يمكنه من دون ذلك وهو معنى قوله قلنا قد لا يتبين الترتيب فيحتاج الى التنبيه قال المؤلف ولعل ابا هاشم لا يخالف في ذلك مسئلة قال ابو عبد الله ولا بد ان ينبهه على كمال الدليل يعني اذا اوجب تنبيهه على المقدمات اكمال الدليل في حالة واحدة قال ابو علي ويجوز حالا فحالا يعني مع تراخي قوله قلنا يعني في الرد على ابي علي اذن لتوهم انه لم يكلف ذلك يعني لو نبهه على بعض المقدمات دون البعض حيث لا يكفيه في تحصيل المعرفة لتوهم ذلك لانه لم يكلف النظر الا لتحصيل المعرفة فمهما لم يظن حصولها لم يعتقد انه مكلف بالنظر في تلك المقدمة لا سيما مع الظن بحصول ولا بد من تنبيهه على كمال الدليل في حالة واحدة ولا سقط وجوب النظر بالمرة فيبطل الغرض بفعل الخاطر مسئلة قال واذا اخطر بالبال الوعيد اي اذا اخطر بالبال تعذيب الفاسق وتخليده في العذاب بالعقل فليس له القطع يعني بانه للتواتر لا محالة اذ لا يعلم ذلك لا سمعا يعني لان القطع العقل لا يهتدي الى القطعي بل يقضي بحسن العفو عن العاصين من حيث ان العقاب حق لله تعالى وكذا اسقاط حقه لا سيما والعفو كرم خلاف ابن مبشر يعني فانه يوجب عقاب العاصين عقلا من حيث انه صلح عنه وما في اسقاطه

من الاغرا بفعل القبيح والصحيح انه لا اغرا مع تجويز ان يفعله كما يجوز وقوع التوبة منه ٥

مسئلة قوله ويكفي خاطر يدعوا الى النظر يعني وان لم يعارضه ما يدعوه الى الترك قاله بشر المعتمر وتابعه القاضي عبد الجبار وابن متويه والحاكم وقيل لا بد من خاطر اقدام وخاطر ترك ليحصل الاختيار وقاله النظام وغيره قالوا لانه لو لم يتعارض الخاطران لم يتردد دواعي المكلف ولكان ملجا الى فعل النظر والالجا ينافي التكليف ثم اختلف اهل هذا القول فقيل هما من الله تعالى يعني الخاطران والحكمة في فعلهما لتردد دواعي المكلف وقيل بعضهم داعي الترك من الشيطان اعاذنا بالله منه لان داعي الترك معصيه ولا يكون في فعل الله ما يدعو اليها قوله قلنا يعني في الرد على النظام واتباعه القصد التخويف اي القصد بالخاطر التخويف بلا خلاف بيننا وبينكم وهو يحصل بالواحد وخاطر المعصيه من الشيطان اذ لا يفعل الله ما يدعوا الى قبيح فضلا عن وجوبه ولو عدم الخاطر والتنبيه والداعي الى النظر لم يكلف وانما هو كالساهي والنائم مسئلة قوله ويعلم صحة النظر بسكون النفس بعده اي بعد النظر عند حصول العلم بالمطلوب عند اكثر البهشميه اذ هو احد الوجوه التي يقع عليها الاعتقاد فيكون علما وقال ابو علي بل بالامتحان وعدم التناقض اي يعلم صحة النظر بذلك عند السبر والتتبع قوله قلنا يعني في تصحيح قول ابي هاشم سكون النفس طريق الى المعرفة كالادراك يعني فان الانسان اذا ادرك شيا عرفه وعرفان الادراك طريق الى تلك المعرفة كذلك حصول المعرفة عقيب النظر مسئلة قوله ابو علي ولا يجوز من الله اخترام العبد عقيب تكليفه حتى يتمكن من النظر والمعرفة لينتفع بالتكليف والا كان عبثا اي والا كان تكليفه والحال عبثا قال المؤلف ولم احد خالف في ذلك ممن اوجب معرفة الله وجعلها جعل طريق وجوبها العقل وانما اختلفوا في قدر المدة التي يجب تبقيته قدرها عقيب التكليف فقال ابو علي اقلها ما يتمكن فيه من معرفته تعالى وانه يحصل الا في عشر من وقتًا لا معرفة عدله والنبوات يعني فانه لا يجب على الله بقيته لمعرفتهما ولا لغيرهما الا ان يعلم انه مؤمن كما تقدم من مذهبه وقال ابو هاشم بل اقلها ما يتمكن المكلف فيه من ان يعرف الله تعالى وعدله واستحقاق الثواب والعقاب ومعرفته اي معرفة استحقاق الثواب والعقاب هي اللطف في الحقيقة لانها هي الامر التي بعث لها خطر الدعا والصرف وقال القاضي بل حتى يعلم ذلك اي اقل ما يجب تبقيته فيه ما يتمكن فيه من النظر حتى يعرف ذلك الذي ذكره ابو هاشم ويفعل بعض الملطوف فيه اذ لا يصح

التكليف

قال المؤلف وكلام التكليف باللطف دون ملطوفه اذ هو المقصود يعني الملطوف فيه

القاضي هو القوي لان من البعيد ان يدعو الله العبد الى فعل ويحثه عليه ويريده منه ولا

يمكنه منه ولا وجه لايجاب اللطف الا كونه داعيا الى فعل واجب او فعل ترك قبيح فاذا علم

احترمنا قبل ان تمكن من المدعو اليه لان ذلك بمنزلة من حث على فعل وامر به ولم يمكن الفاعل

منه ولعل ابا هاشم لا يخالف في ذلك لانه المقصود **قال المؤلف** ولا اعلم مخالفا

في هذه المسئلة الا من يجوز التقليد او قال بان المعارف ضرورية **مسئلة**

قوله ابو هاشم والتكليف بالنظر واجب على الله تعالى يعني بان يعرف العبد وجوبه كما تقدم

والا كان كالمانع من اللطف يعني لو لم يكلف بالنظر في معرفته مع كمال العقل كان سبب منع التكليف

به وهو الاعلام بوجوبه كالمانع من المعرفة التي هي اللطف كما تقدم ولا طريق الى اللطف سواه

اي ولا طريق الى المعرفة سوا النظر فمهما لم يعرفنا الله وجوبه علينا لم يلتفت الى فعله اذ لا داعي

لنا اليه فيكون بذلك كالمانع من اللطف فاذا وجب عليه فعل اللطف لسرع العلم وجب ان

يعرفنا ما لا يمكن تحصيل اللطف الا به وقال ابو علي بل والا كان مبيحا للجهل يعني ان العلة

في وجوب التكليف بالنظر ليس ما تقدم بل لان في ترك النظر عدم المعرفة وذلك هو الجهل والجهل

قبيح **بيان ذلك** لانه اذا لم يعلم وجوب العلم لم يعلم قبح الجهل واذا لم يعلم

قبحه كان كالمباح له وبنا هذا على اصله بان وجه وجوب المعرفة قبح تركها **قوله**

قلنا يعني في الرد عليه لا نسلم يعني لا نسلم كون عدم التكليف بالنظر اباحة للجهل لان ذلك انما

يلزم لو لم ينفك من المعرفة الا الى فعل الجهل فاما ومن الجايز ان لا يعتقد المكلف شيا فلا

وذلك لا يوصف بالقبح لا سيما على مذهب ابي علي بان الا يفعل ليس جهرا استحقاقا وذم وعقاب

مسئلة **قوله** ابو هاشم والقاضي وشروط النظر تجويز الناظر يعني تجويزه

كونه المنظور فيه على حال او على خلافه **مثاله** لو نظر في حدوث العالم فلا بد ان يجوز

كونه حادثا وكونه قديما ولو قطع باحدهما لم يمكنه النظر وقال ابو علي بل يصح من القاطع على الباطل

يعني كالمقلد او المبحث اذ هو قاطع **قوله** قلنا يعني في الرد عليه الناظر لا يعلم

ما يؤديه اليه نظره اي لا يعلم حال فعله ما يوديه اليه نظره وذلك معلوم ضرورة فيلزم التجويز

فرع **قوله** ابو هاشم و العلم بالمدلول يمنع من صحة النظر يعني اذا كان التجويز

شرطا في صحة النظر كان العلم بالمنظور فيه مانعا لما لم يحصل التجويز وقال ابو علي لا يعني لا

يمنع من صحة النظر لما لم يحصل التجويز شرطا الا اذا طلب الناظر العلم بالمطلوب فانه لا يحصل الا عاجلا

لتقدم حصوله والصحيح ما ذكره ابو هاشم **قوله** قلنا يعني في الرد على ابي علي كما
تمتنع النظر في المشاهد لحصول العلم به فاما لو نظر في دليل اخر فليس نظرا في الدليل الاول
بل في غيره كما تقدم **مسئلة** ووجوب كل نظر يدفع ضررا معلوم ضرورة
اي يعلم وجوبه كل عاقل وان لم يعلم كونه ضرورياً **قوله** والتفصيل دلالة اي والعلم
بوجوبه على التفصيل نحو النظر في معرفة الله تعالى وسائر مسائل الاصول تعرف بنظر واستدلال
وقال ابو القسم كله دلالة اي انما نعلم وجوب النظر جملة وتفصيلاً دلالة فقط ولا
يعلم شي منه ضرورة والصحيح الاول **قوله** قلنا كل عاقل يعلم وجوب دفع الضرر وحسن
جلب النفع يعني ضرورة لا تردد في ذلك فكل نظر جلب نفعا او دفع ضررا فهو كذلك
فان قيل هذا ابنا على انه يولد العلم وكونه يولده ليس معلوماً ضرورة فلا يعلم وجوبه
ضرورة **قلنا** المعلوم ضرورة كونه طريقاً الى العلم **ولهذا تقرع العقلا اليه**
عند التباس الامور ويعلم ذلك من احوالهم قبل ان ينظروا في كونه مولدا للعلم ام لا فلولا
علمهم بكونه طريقاً الى العلم لما فزعوا اليه **فان قيل** فيلزمك ان يكون من جوز التقليد
وقال المعارف ضرورة منكر للضرورة مكابر **قلنا** لم يدفع الضرورة في كونه مولدا
للعلم بل في حصول العلم عقيبه وهم لا ينكرون ذلك وانما انكروا كونه مولدا للعلم وهو استدلالي

باب الارادة والكراهة

مسئلة قوله البصرية وكونه مريد اصفة غير العالمية **قال المؤلف** يعنون العلم انما موجوده من النفس
امراً زايدا الجسم على سبيل الجملة كما يعلم الكائنية امراً زايدا عليه ونستدل على التفصيل هل
ذلك الزايد صفة او حكما او ذاتا اذ نجد الفرق يعني بين المريدية والعالمية من النفس **قال المؤلف**
يعني انا نعلم ان كوننا مريدين غير كوننا عالمين ضرورة **فان قيل** وكيف نعلم المريدية ضرورة
وهي مترتبة على الحيية وهي لا تعلم الا دلالة **قلنا ابن متويه** ذلك صحيح اذ لا يجب
مطابقة العلم للمعلوم في كل موضع بل يختلف ولهذا نعلم كونه تعالى قادرا قبل
كونه حيا وان كان فرعه **قال ابن متويه** واذا عرف هذه الصفة ضرورة من نفسه
عرفها من غيره كذلك عند مشاهدته وسماع كلامه ويضطر ايضا الى قصده عند ذلك واذا
ثبتت حكمته فيستدل بامر النبي صلى الله عليه وآله وسلم على ارادته للمامور به وعلى كراهته للمنهي
عنه بنهيه وقال ابو علي ليس للمريد بكونه مريدا حال يعني بل المريد من اوجد الارادة
قال الحاكم في العيون وهو لفظي يعني الخلاف لا معنوي اذ لا يخالف يعني ابو علي في المريدية

اي في حصول المزية الموجودة من النفس عند ان يريد الشيء بل في تسميتها حالا
اي بل خلاف في التسمية فعندنا صفة وعنده معنى **قال المؤلف** وما ذكره
الحاكم بعيد بل الخلاف بينهما معنوي فابو هاشم يثبت الصفة التي هي المريدية وابو علي
ينفيها ويثبت المعنى فقط كقول ابي الهذيل كما سياتي ان المرجع بالمريد من فعل الارادة
ولان ابا علي ينفي الاحوال كلها فلا وجه لقول الحاكم وما يصح قول ابي هاشم ان المزية
الموجودة من النفس لو كان المرجع بها الى وجود الارادة مجردة في قلبه لصح ان يريد الشيء ويكرهه
في حالة واحدة بان يوجد ارادة في جزء من قلبه وكراهة في جزء اخر كما يصح وجود سواد في
جزء وبياض في اخر والمعلوم ان ذلك لا يصح فدل ذلك على انه انما امتنع لتضاد ما يوجبانه
من الصفة المتضادة **مسئلة قوله** القاضي والمريد هو المختص بصفة لكونه عليها
يقع فعله على جهات **وقال** ابو علي هو من وجدت فيه منه الارادة **هذا الخلاف متفرع**
لان هذا في حقيقة المريد **قال القاضي** هو المختص بالصفة هي ما حصل عليه القادر
عند الداعي الى الفعل اذا كان مكتسبا **قال المؤلف** يعني مطلوبا وقال ابو رشيد
والشيخ المريد ما يجده المرء من نفسه من التفرقة بين كونه مريدا او غير مريد وهذا ابا علي نفي
المعاني والصفات الموجبة عنها والى مثل قول ابي علي ذهب ابو القسم البلخي حيث قال المريد هو
فاعل الارادة وكان يقول به ابو هاشم اولا ثم رجع عنه والصحيح الاول **قوله** يعني في الرد على ابي علي بناء
على ما مر يعني من نفي الاحوال وهو فرق بين كونه مريدا او بين كونه عالما بان العلم يكون احدنا مريدا
تعلق بالارادة وكونه عالما بالذات على العالمية لما انقسم الوجه الذي يستحق منه هذه الصفة في
الباري ذاتيه وفينا معنويه وقد دللنا على اثبات الصفة بما فيه كفاية **مسئلة قوله**
البصريه ويصح ان يريد فعل غيره وقال ابو القسم لا اي لا يصح ان يريد فعل غيره **قوله قلنا**
يعني في الرد عليه ذلك موجود من النفس يعني صحة ارادة فعل الغير ضرورة **قال المؤلف**
وابو القسم لا ينكر ذلك الموجود من النفس لكن سماه تمنيا وليس بارادة وهو باطل بما سياتي
مسئلة قوله البصريه وانما ثبت مريدا لاختصاصه بالصفة وقال ابو الهذيل وابو القسم بل
لفعله الارادة بنا على ان المريد من فعل الارادة فقط **قوله قلنا** يعني في الرد عليهما
لو لم توجب الارادة صفة للجملة لكان منا فاتها للكراهة مشروطا باتحاد المحل كالسواد والبياض
ولو كان كذلك اذن لصح كونه يعني احدنا مريدا للشيء وكارها له بارادة في جزء من قلبه
وكراهة في جزء اخر يعني من قلبه اذ لا مانع من وجودهما في جزئين مع اختلاف المحل لا انتفاء

المتصل على ع

فهو معلوم ضرورة

[illegible marginal note]

الصفة كما تقدم **قوله** وإذن للزم لو أوجدنا القدم تعالى إرادة أن يكون هو المريد يعني لأنه فاعل الإرادة وقد التزم
أبو القسم أنه تعالى لا يوصف بالقدرة على إيجاد الإرادة فينا لذلك **قال ابن متويه**
لما ذهب أبو القسم إلى أن الله تعالى ليس مريدا على الحقيقة لمنع من قدرته على فعل الإرادة فينا
لأنه يؤدي إلى أن يكون مريدا لفعلها فينا وقد منع ذلك وكذلك الكراهة فصار خطؤه في
منع قدرته تعالى على فعلها فينا **قوله** قلنا يعني في الرد عليه بنا على أصل فاسد
يعني وهو المنع من كونه تعالى مريدا على الحقيقة **مسئلة قوله** والإرادة معنى خلافا
لنفاة الأعراض والنظام ٥ وقد تقدم الكلام على الجميع ولا فرق بين الشاهد والغائب في أنه مريد
بمعنى ورجعوا بالإرادة إلى المراد وإلى مثله ذهب البغداديون ورواية عن الهادي عليه السلام
حيث قال إرادة الله مراده وكلاهما فعله وإيجاده فأول العبارة يرشد إلى مذهبهم وآخرها
إلى النظام ثم **قوله** لنا يعني في الرد عليهم وتصحيح كون الإرادة معنى حصل يعني أحدنا
مريدا مع جواز أن لا يحصل يعني كذلك والحال واحدة والشرط واحد قبل حصوله مريدا
وبعده فلا بد من أمر يعني لأجله حصل كذلك وإلا لم يكن بأن يحصل مريدا أولى من أن يبقى على
ما كان عليه كما مر في غيرها أي كما مر في الاستدلال على غير الإرادة من المعاني كالأكوان والقدرة
والعلم وسائر المعاني الموجبة للصفات لأن الطريق في الجميع واحدة وليست المريدية وجها
لوجودنا من أنفسنا خلافه ولزم أن يريد أحدنا لذاته ولما هو عليه في ذاته إذ لا يصرف الوجوب
إلى غير ذلك فيستحيل خروج أحدنا عن كونه مريدا وبحث للاتحاد ولا تقف على الداعي ولا
يرجع بها إلى التمني وإن تعلقت بفعل الغير كما قالت البغداديون ولا إلى الأمر كما قالوا في إرادة الباري
لأفعال العباد لأن النهي والأمر من أنواع الكلام ولأنا نجد الإرادة في الصدر والأمر في اللسان وخلاف النظام
إن كان في العبارة فلا طائل تحته وإن كان في المعنى فهو خطأ لأن الحركة تتضاد بحسب الجهات
والإرادة واحدة باقية **مسئلة قوله** البصرية ويجوز تقديم الإرادة يعنون على
المراد ومقارنتها أي ويجوز مقارنتها له **قالوا** وتجب المقارنة عندهم في موضعين
حيث يؤثر في وجه الفعل يعني نحو إيقاع الكلام أمرا وخبرا وطاعة ومعصية كالسجود
لله تعالى أو للصنم فلا يؤثر الإرادة المتقدمة في ذلك والموضع الثاني حيث الداعي إليه داع إليهما
نحو أن يريد الإضرار بعدوه والإحسان إلى صديقه فإن الداعي إلى ذلك يدعو إلى إرادته ومقار
قالوا وفيما عدا ذلك يجوز التقديم والمقارنة يعني في الإرادة سوى تعلقت بفعل المريد كإرادة
السفر أو بفعل غيره كقدوم زيد **وضابط ذلك** أن ما لا تأثير للإرادة فيه ولا للداعي

الداعي

اليهما واحداً فانه يجوز تقدمهما او مقارنتهما وما لها تاثير او احد الداعي يجب تقدمه
وقال ابو القسم بل يجب تقدمها يعني لكل مراد لتعلقها بالمعدوم كالقدرة قال
ابن متويه بنا على قوله بانها سبب والاسباب متقدمة وذلك باطل لان في الاسباب ما يقارن
قوله قلنا يعني في الرد عليه لقياسه لها على القدرة ان الارادة لا تتعلق بالاحداث فلا يجب
تقدمها بخلاف القدرة فافترقا ولا قياس مع وجود الفرق قال المولف والمراد بقولهم
لا تعلق بالاحداث تعلق تاثير لان احدنا وان اراد السفر وغيره فلا يحدث بمجرد الارادة
بل بالقدرة فالقدرة تعلق بالمعدوم لتخرجه الى الوجود والارادة تعلقه تعلق الشهوة بالمشتهى
ولا توثر فيه كالشهوة مسئلة قوله ويصح ارادة الشي وكراهته في جزين من القلب يعني
لا لم يكن تضاد لكن تضادهما موجب على الحي لانهما يوجبان صفتين للجملة فيمتنع ولو تغاير المحل
لا لاجل تضاد موجبهما وقال محمد الصيمري لا يعني لا يصح وجودهما في القلب ولا تغاير المحل الا في جزين واحد
القلب ولا يصح ارادة الشي وكراهته في وقت واحد لصحة وجود الضدين في محلين قال المولف
وانما اراد وجودهما في محل واحد على سبيل التعاقب لا في وقت واحد قوله قلنا
يعني في الرد عليه المانع يعني من وجودهما في جزين تضادهما فقط يعني لا تضاد المعنيين
قال ابن متويه وليس لبعض اجزا القلب من الاختصاص بصحة وجودها فيه الا ما للجميع لاستوا
الجميع في البنية المخصوصة مسئلة قوله اكثر البصرية والارادة لا توجب المراد
يعني بحيث يستحيل تخلف المراد عنها كما يستحيل تخلف المعلول العلة عن العلة وقال ابو الهذيل والاسكافي والنظام
بل توجبه اي يولده وذهب اليه معمر بن عباد وجعفر بن حرب وعيسى الصوفي وقال ابو القسم
توجبه ولا تولده قال المولف وينبغي ان نبين هل كون الارادة مقصودة لنا وانها
انما تقع مبتدأة لا متولدة عن غيرها ثم نبين هل توجب المراد ام لا اما الاول فلانها تقع
بحسب قصودنا ودواعينا وتنتفي بحسب كراهتنا وصوارفنا على طريقة واحدة كما برافعالنا و
لدخول المدح والذم عليها ولا يمكن الاشارة الى شي يولدها الا الفكر والداعي الى الارادة وقد يريد
ما لم يسبق لنا فيه فكر وقد يكون قبيحة حيث تعلق بالقبيح والداعي قد يكون من الله حيث يكون
هو علم ضروري ولان الداعي قد يكون مجموع اعتقادات فلا يوثر في شي واما كونها غير موجبة
فلانها لو اوجبت لم تخل اما ان توجب ايجاب العلل والاسباب الاول باطل لان العلة
لا توجب حتى تختص والارادة تعلق بالمعدوم والموجود المنفصل عن المريد وبالحي وهو في
اللسان ولا اختصاص لها في جميع ذلك والثاني باطل لان السبب انما توجب في غير محله بشرط

مماسه محله بمحلها وذلك غير حاصل **قوله** قلنا يعني في الرد عليهم الارادة تفعل
بقدرة القلب فلو وجبت المراد مثلا مفعولا بالقدرة لا في محلها ولا مماسه وهو محال
احتج الخصوم بان احدنا اذا اراد الفعل ولا صارف ولا مانع وجب حصول المراد ولا كشف
لنا عن كون المريد غير قادر **قلنا** ان اردتم بوجوب المراد وجوب استمرار الخلاق في عادة
وان اردتم وجوب توليد بطل بما تقدم **مسئله قوله** والتمني غير الارادة
يعني عند الاكثر من اصحابنا ثم اختلفوا فقال ابو علي هو من جنس القول نحو ان يقول القائل ليت لي كذا
وكذا او لو ان لي كذا او نحو ذلك وقال ابو هاشم جنس براسه اي هو معنى مستقل محله القلب
وقال ابو القسم ارادة مخصوصه اي التمني من جنس الارادة لكنه نوع مخصوص لا تعلقه
الا بمعدوم وقالت النجارية وغيرهم من المجبرة ارادة ما لا يحصل تمني يعني فاما لو جوز حصوله
فليس بتمني بل ارادة **قوله** قلنا يعني في الرد عليهم بل التمني قول ليت ونحوه يعني كما تقدم
وما ذكروه ارادة فقط ومن ثم قال تعالى يريدون ليطفئوا نور الله بافواههم فسمى ما لا يقع ارادة
ولانه يتعلق التمني بالمستحيل والممكن معدوما وموجودا يعني بخلاف الارادة ولان اهل اللغة عدوا
باب التمني من باب الكلام واما ابو هاشم فبنا على اصله حيث قال ان احدنا يجد حاله عند كونه متمنيا
كما يجد عند كونه مريدا وذلك باطل اذ لا يجد سوى النطق مع شهوة او ارادة ولا مع ايهما حيث تعلق
بالمستحيل **مسئله قوله** والعزم هو الارادة المتقدمة على الفعل اذا كان فاعلها
وفاعل المراد واحد يعني عند اصحابنا اذا كان الفعل مبتديا او مسببا لا يتراخى عن سببه فاما
متراخي فقد تقارن سببه وان تقدمته فلا يكون عزما والعزم في اصل اللغة عبارة عن الجزم وهو
القطع ثم استعمل في الواجب مجازا كما روي عن النبي صلى الله عليه واله وسلم ان الله يحب ان يوخذ برخصه
كما يحب ان يوخذ بعزايمه اي واجباته وقال ابو علي ليس العزم من جنس الارادة بل هو جنس
براسه يعني على مثل طريقته في الغم والسرور قلنا في الرد عليه اذن لحصلت هذه الامور ولم
يسم عازما لفقد المعنى اي لو كان العزم الارادة المخصوصه لصح انفكاك احدهما عن الاخر
فيكون عازما غير مريد ومريدا غير عازم وهو المراد بقوله والعكس وهو ان يحصل عازما ولا يحصل
هذه الامور لان ذلك هو الواجب في كل امرين لا علقة بينهما من وجه معقول **احتج**
بانه لو كان العزم من جنس الارادة لصح وصف القديم بكونه عازما وهو باطل بالاجماع وبدلالة
العقل واللزوم ان لا يعتبر فيه هذه الشروط كسائر الارادات **قلنا** الارادة فعل يقع اذا
تعلقت بفعل وتقدمته وما عدا ذلك فهو جنس **قال** ابن متويه والنسير ارادة تقارن الفعل وقد

غير هذه الامور

تقدم

تقدمه ولاسيما الارادة به الا اذا كانت هي والمنوي من فاعل واحد وكذا القصد ارادة الا انه لا
بد من ان يكون مقارنا للمقصود او بسببه المقارن لا المتراخي ولا يكون قصدا للفعل الغير
ولهذا سمّي الارادة التي تقع بها الكلام قصدا دون المؤثرة في كونه امرا **مسئلة قوله**
القاضي ومن اراد باقيا ظنه حادثا فلا متعلق لها اي لا متعلق لارادته **ومثاله**
لو اراد حدوث الاجسام او الالوان الموجودة اذا كان على راي النظام بان وجودها يتجدد حالا فحالا
فمن اعتقد ذلك واراد حدوثها فلا متعلق لارادته لانه انما يحيل تعلقها كالعلم الذي لا معلوم له
وقال ابو هاشم بل تعلق بالمحال ان اعتقده حادثا يعني لو تعلقت بالباقي الظن حدوثه لتعلقت
بالمحال وهو اجتماع الضدين كالسواد والبياض في محل واحد انظر حدوثه وذلك لا يصح ولا
تاثير للظن مع حصول المحال في نفس الامر لان التعلق حكم من احكام الصفة المقتضاه يصح ويستحيل
لامر يخص المتعلق فان كان على حد تعلق القادرية فتعلق الارادة بالمراد هو صحة ايجاده جملتها على
وجه اخر فهذا لا يصح تعلق الارادة به اذا كان باقيا وان ظنه حادثا وان كان تعلقها على حد
تعلق الاعتقاد من دون تاثير في متعلقها فانه يصح تعلقها بما ظنه حادثا لانه لا يحيل لتعلقها على هذا
الوجه وقد قال ابو عبد الله يصح تعلق الارادة بما يتجدد من الصفات وهذا يوافق هذا **مسئلة قه**
ولا تعلق بالنفي اي لا يصح تعلق الارادة بالنفي نحو ان يريد ان لا يقوم زيد ولا يتقدم خلافا للمجبرة
فانهم زعموا يصح تعلقها به **قوله** لنا نعني في الرد عليهم انما تعلق بما يؤثر فيه يعني تحقيقا
كارادة احدنا لفعله او تقديرا كارادته لفعل غيره فانه لو قدر تعلق قدرته اثرت فيه اي وقع
لاجلها على وجه دون وجه والنفي لا يؤثر فيفتقر الى مؤثر يعني لا تحقيقا ولا تقديرا **فان قيل**
فما الدليل على انها لا تعلق الا بما تؤثر فيه هلا تعلقت كتعلق الاعتقاد فانه يصح تعلقه بالمعتقد فيه
تاثير وبما لا تاثير فيه **قال المولف** يعني بحدوث تعدد ارادة الماضي والقديم والمستحيل ولا يحيل
يعقل سوا ان الارادة انما تعلق بامر يتجدد الا ترى انك اذا اردت قيامك او قيام زيد او موت عمرو
او ان يشفي مريضك او يجود لك فانه يصح تعلق الارادة بهذه الامور وتعقل بخلاف ما لو حاولت ان
تريد كون الجسم جسما او كون السواد سوادا فان ذلك متعذر لا لو اردت استمرار جسمه فالاستمرار في
حكم المتجدد لاجل تجدد الاوقات وان كان التحقيق ان ذلك راجع الى كراهة خروجه عن صفته وهو امر
متجدد ولا يلزم كون ارادة الشي كراهة لضده لما سيلزم في كل موضع بل حيث تعلقت
الارادة بامر غير حادث كما مثلناه وكذلك ارادة النفي كارادة ان لا يتقدم زيد ولا يقوم
فان المرجع بها الى كراهة قدومه وقيامه **فان قيل** فيلزم قبحها حيث كان

قيام زيد مباحًا لان كراهة الحسن قبيح **قال المؤلف** في اطلاق صحابنا بان كراهة الحسن قبيح نظر

بل ينقسم **مسئلة قوله** البصريه ويصح ارادة الاراده ولا يجب يجوز ان يريد احدنا

اليوم ان يريد غدًا الخروج او يجوز لك من غير ان يجب اراده الاراده وقال ابو القسم وغيره وعن جماعه

وقديم قولي ابي علي لا يصح يعني اراده الاراده لا تصح لتاديته الى التسلسل يعني من حيث تحتاج الاراده

الى اراده وارادتها الى اراده الى ما لا نهاية له وذلك محال فما ادى اليه يكون محالًا وقال العطوي

لكل اراده اراده اي يجب ان يكون لكل اراده اراده حتى ينتهي الى اراده ضروريه يخلقها

الله تعالى لان العاقل المميز لفعله لا يفعله الا وهو مريد له والا كان ساهيًا او مغلوبًا

والاراده فعل كساير الافعال فيجب ان لا يفعلها الا وهو مريد **قوله** لنا يعني في الرد

على الخصوم اما ابو القسم ومن وافقه فنقول لهم هي فعل حادث فيصح ارادتها كغيرها يعني من

الافعال الحادثه فانه يصح تعلق الاراده بها قال ابن متويه ولانا نامر الغير بان يصلي تقربًا

الى الله تعالى فنريد منه ارادة التقرب وهذا معنى قولنا يراد الاراده وان كانت جنس الفعل

لانا نريد ان تكون طاعه وان لم نوثر في كونها اراده وانما نوثر في كونها ~~...~~ الاراده اذ لم تكن

في حكم المسهو عنها **قوله** ولو وجبت تسلسل هذا رد لقول العطوي لانها لو وجبت

الاراده لاحتاجت كل اراده الى اراده الى ما لا نهاية له وذلك محال فما ادى اليه يكون محالًا ولا

لانتهائها الى اراده ضروريه قال ابن متويه لانه لا داعي اليها وهي لا تقع مقصوده ولا داعي اليها

وانما تقع تبعًا لغيرها ويحسن بحسن متعلقها وحسن المراد تعيين بنفسه لا بحسن الاراده فلا دور

مسئلة قوله ابو هاشم والقاضي ولا تتضاد اراده بالضدين يعني ان اراده

حركه منه لا تضاد اراده حركه يسره وان كان لا يصح اجتماعهما **وقال** ابو علي تتضاد يعني لاستحالة

اجتماعهما وقد كان ابو هاشم يقول بمثله ثم رجع الى انهما لا يتضادان **قوله** لنا يعني في الرد عليه

انا نامر بهما على وجه التخيير ونريدهما يعني يجوز ان يقول احدنا لغيره صل في هذا المكان او في

هذا فقد اردنا منه الكونين وهما ضدان وكذا اراده الله تعالى للصلوه في بقاع المسجد وهي متضاده

وامر بها على هذا الحد واما امتناع اجتماعهما مع علم المتضاد فلعدم الداعي وحصول الصارف وهو

علمه بعبثه **مسئلة قوله** والكراهه معنى ضد الاراده وقالت النجاريه لا اي ليست

الكراهه معنى وانما المرجع بها الى نفي الاراده **قوله** لنا يعني على اثباتها معنى وجود المزيه من

النفس يعني انا نجد من نفسنا كراهه الشي بعد ان لم يكن كذلك كالامر يعني في اثبات الاراده فلو جاز

نفي الكراهه لجاز نفي الاراده لان الطريق فيهما واحد لان النهي انما يصير نهيا بالكراهه وكذلك التهديد

اراده

لانه يقتضي الامر ودليل مضادتها للارادة استحالة اجتماعهما **مسألة** **قوله** ابو علي والقاضي وتجوز ارادة من وجه وكراهته من وجه وهو اخير قولي ابي هاشم وقال في قوله القديم لا يبقى لا يجوز ذلك لان الارادة والكراهة يتعلقان بالحدوث فهما بمنزلة القدرة والعجز فكما لا يجوز ان يكون الشيء مقدورا عليه معجوزا عنه كذلك لا يكون مرادا مكروها **قوله** **قلنا** يعني في الرد عليه انا نجد من انفسنا امكان السجود لله تعالى وكراهته لغيره وايضا نجد من انفسنا ارادتنا الخبر بان محمد عبد الله رسول الله وكراهته لمحمد بن خالد واللفظ واحد ونظايره كثيرة وقد رجع عن هذا القول فارتفع الخلاف **مسألة** **قوله** ابو هاشم والاعراض ليس معنى اي الاعراض عن الشيء ليس بمعنى بل المرجع به الى انتفاء الارادة والكراهة نحو ما نجد من انفسنا في احوال اهل السوق انا لا نريدها ولا نكرهها وكثير من افعال الغير وقال ابو علي وابو القسم بل معنى تضادهما اي بل الاعراض معنى تضاد الارادة والكراهة **قال المولف** وهذا بناء على اصلهما لان الحي لا يخلو من الشيء وضده وقد ابطلناه **قوله** **قلنا** يعني في الرد عليهما اذ لا نجد صفة نجدها من النفس كالارادة يعني لان الطريق الى اثبات المعاني ليس الا ادراكها كالالوان وساير المدركات او صدور صفة او حكم والاعراض ليس بمدرك ولا نجد لانفسنا من صفة صدرت عنه بكوننا معرضين ولا حكما كما نجد بكوننا معرضين مريدين فلبعد من هذا اثبات السهو معنى يضاد العلم والارادة لان الشيء الواحد لا يضاد شيئين مختلفين غير ضدين وانما الاجتماعان لان الارادة تحتاج الى الاعتقاد والسهو ينفيه فجرى مجرى الضد لها **مسألة** **قوله** والارادة لا تبقى يعني عند اكثر اصحابنا خلاف ابي هاشم فزعم انها من الباقيات **قوله** **لنا** يعني في الرد عليه انها ان البقى لا ينتفي الا بضد او ما يجري مجراه والمعلوم ان احدنا قد يخرج عن كونه مريدا الا الى ضد اي لا يخرج الى ضد للارادة من كراهة او غيرها وقد بينا ان السهو والاعراض ليسا ضدين للارادة والكراهة لانها لو بقيت للزم اذا انقضى مرادها وهي باقية ان تعلق بالماضي وهو محال او تعلق بغير ما كانت متعلقة وهو محال لانها لا تتعدى في التعلق اكثر من واحد او لا تعلق بشيء اصلا وفي ذلك قلب جنسها وهو محال **مسألة** **قوله** ابو هاشم والقاضي ولا يصح في ارادة زيد ان تكون الارادة لغيره وقال ابو علي يصح ان يكون ارادة زيد ارادة لغيره وهو قديم قولي ابي هاشم ثم رجع عنه قال ابن متويه وهذا انما يصح في الارادة التي يتولى الله فعلها بان يقال كان يصح ان يوجد الارادة التي اوجدها في زيد في حي غير زيد واذا اوجدها واستحال عليها البقاء لم تصح المسالة وانما هذا قبل الفعل فاما الارادة التي من فعلنا فلا يصح

ذلك فيها وقد تقدم كلام ابن الرصاص والمولف ان المحصص لفاعل في جميع الاعراض **قوله**
لكنه يعني في الرد على ابي علي اذ لو صحت لما حيث نقد ر الاتصال منهما يعني لو قدر الله انه خلقهما
متصلين في موضع الاتصال منهما وهو مبني كبنية القلب لزم ان يوجب لكل واحد منهما
المريدية فلا تختلف مرادهما والمعلوم ضرورة صحة اختلاف مرادي كل حيين ويلزم تعديهما في
الايجاب وهو محال قال ابن متويه ولاحظ للارادة والكراهة في الدعا والصرف بل للاعتقاد او الظن
لانهما انما يفعلان تبعا للمراد والمكروه ولهذا خلق الله في احدنا دخول النار مع علمه بما فيها
فانه لا يدخلها **مسألة قوله** ابو هاشم والقاضي ويحتاج الامر الى ارادتين
اي يحتاج اليهما في مصيره امرا ارادة مخاطبة المامور اي ارادة احداث صيغة الامر متعلقة
بالمامور وارادة حدوث المامور به يعني ولا يحتاج الى اكثر من ذلك وقال ابو علي وارادة الاحداث
اي احداث لفظ الامر مجرده عن ارادة كونه امرا للمخاطب وهي منتقصة على هاتين الارادتين قال ابن متويه
ابو علي يوجب ارادة حدوث لفظ الامر وارادة احداثه امرا للمامور وهي ارادة مخاطبة المامور وارادة
المامور به واقتصر ابو هاشم على الاخريين **قوله** قلنا يعني على تصحيح قول ابي هاشم الاولتان كافيتان
في مصيره امرا اعني ارادة احداثه امرا لمن هو امر له وارادة المامور به لان الداعي انما يدعو الى خطاب
المامور ويدعو الى ارادته والداعي الى حدوث المامور به من المامور يدعو الى احداث الامر له ولا
داعي الى ارادة الاحداث اذ لا غرض فيه وانما الغرض في المطلوب وارادة احداثه امرا يمنع من كراهة
احداث الصيغة لما في ذلك من التنافي والموثر في كونه امرا ارادة المامور به على الاصح **مسألة**
قوله ابو هاشم والقاضي ويحسن من العاصي ارادة الغفران مع الاصرار ومن اهل النار
ارادة الخروج اي ويحسن عندهما من اهل النار ارادة الخروج منها وقال ابو علي لا اي لا يحسن ذلك
من العصاة ولا من اهل النار مع علمهم بان المرادة لا يحصل كما لا يحسن منا ارادة ما علمنا انه لا يقع
كارادة عود الموتى ولان الله تعالى قد اخبر انه لا يغفر مع الاصرار ولا يخرج من النار من دخلها اذ
الغفران والاخراج بعد الاخبار يكون قبيحا وارادة القبيح قبيحة وتاول قوله تعالى يريدون ان يخرجوا
من النار وما هم بخارجين منها الى على خلاف ظاهرها **قوله** وكذا الخلاف في الطلب يعني طلب الغفران
والخروج هل يحسن منهم ام لا والصحيح جواز ذلك كله **واعلم ان الارادات**
والكراهات تنقسم الى حسن وقبيح قال ابن متويه وهذان الحكمان تابعان لمتعلقهما
قال وارادة القبيح قبيحة على كل حال **قال** والعلم بقبحها ضروري فيما يقع من احدنا بحسب احواله
اذ لا وجه لقبحها سوى تعلقها بالقبيح قال ولا يلزم قبح القدرة والعلم المتعلقين بالقبيح لانهما مصححان

والارادة

والارادة موجبه ولانه ينفصل القبيح من الحسن في تعلق القدرة لانها تمكين واذا قبحت الارادة
في موضع لتعلقها بالقبيح قبحت في ساير المواضع والا لم يكن بينها وبين كراهة القبيح فرقًا والمعلوم
حصول الفرق واما الارادة المتعلقة بالحسن فتنقسم فمنها ما يقبح ومنها ما تحسن الاولى انها تقبح
ارادة الباري تعالى لتقدمه لفعله لما كانت عزمًا وان كان مرادها حسنًا وكذا ارادة المباحات
وما لا يطاق وان كان حسنًا كالايمان وكذا يقبح ممن يستحق العقاب ارادة عقاب نفسه قال
القاضي وبرمتويه وكراهة الحسن قبيحة ابدًا وكراهة القبيح منقسمة لان القبايح الواقعة من الصبيان
والبهايم لا وجه لحسنها منا ومنه تعالى وكذا لو كره تعالى ما تقدر عليه من القبايح يكون عبثًا فقبحا ٥
قال المؤلف واما ما ذكره في الارادة فمستقيم واما الكراهة فلا لانا نجد من انفسنا كراهة كثير من
المباحات الا ترى ان من له رياسة وحشمة يكره ان يعري راسه وان يرفع صوته او يجهر ولو
منافي لوقار ولا يقال تلك نفرة لان النفرة انما تتعلق بالمدركات على ما سياتي ولا يصح ان يقال
ارادة القبيح سهوه فلا تقبح ولا يقال هي ارادة ان لا تكون لان الارادة لا تتعلق بالنفي ولان النهي
قد ورد عن المكروهات الشرعية كالاكل الا بالشمال والاستنجا باليمين واستقبال القبلة بالبول
والداعي لنا الى ترك هذه الافعال يدعونا الى كراهة ايجادها فنحن محتاجون الى كراهة فعلها رغبة في
الثواب الحاصل بتركها فلا طريق الى القطع بقبحها قال والحق لو قطعنا بقبح كراهة الحسن لحكمنا فيما دل
عليه الشرع من حسن هذه الكراهة وقد قيل ان المرجح بكونها مكروهة ان في فعلها ترك المندوب وهو
استعمال غيرها قولنا يعني علي ابي علي ارادة النفع ودفع الضرر وطلبها حسن عقلًا اي يعلم
حسنها بضرورة العقل وسوا علم حصوله ام لا اي سوى علم حصول النفع ودفع الضرر ام لم يحصل الا انه
انه يحسن منا ارادة الايمان من جميع الكفار مع علمنا من جهة العادة انه لا يحصل من جميعهم وكذا يحسن
من الله ارادته وان علم انهم لا يؤمنون اذ لو لم يرده منهم لما حسن تكليفهم والمعلوم ضرورة من الدين بقاهم
على التكليف وقوله يقبح ارادة الغفران من المصر وارادة الخروج من اهل النار غير هو مسلم بل هو حسن ولو
بعد الوعيد كما تقدم قال المؤلف وفيه نظر لان فعل ارادة ما لا يقع عبث قال اللهم الا ان يقولوا
ان الارادة لذ لذة مما يستروح اليها كما يستروح بتذكر الملاذ الماضية وايضا لو لم يرد الله الايمان
ممن علم انه لا يؤمن لم يحسن عقابه قوله وقد قال تعالى يريدون ان يخرجوا من النار اي
حكى ذلك عنهم واخبر انهم يريدون الخروج ولا شك انهم عالمون بخلودهم اذ لا يجوز الجهل في الاخرة ولو
كانت الارادة قبيحة لما فعلوها لما تقدم فثبت حسنها وهذا وجه اخر في تصحيح قول ابي هاشم والقاضي
قوله قلت وقوله ربنا اخرجنا منها اي ومما يصلح ان يكون دليلًا على حسن طلب ما يعلم انه لا يحصل

هذه الاية فلولا ان ذلك حسن والا لما وقع منهم فان قال ابو علي ارادة الخروج تاسف وتالم
من تعذره وطلب الخروج كالتاوه من المرض قلنا خلاف الظاهر ولا موجب له **مسئلة**
قوله وارادة عقاب من لا يستحقه قبيح عند الاكثر وقال عباد تكفر اي تلك الارادة كفر
وجعل لعن البهيمة كفرا **قال المولف** انما جعله كفرا لما تضمن ارادة عقابها لان اللعن في اللغة هو
الطرد فاذا قيل لعنه الله فالمعنى طرده الله من رحمته واذا قيل عليه لعنة الله فالمعنى نزل عليه طرد الله
وابعاده من رحمته ولعن الملائكة والناس له طردهم له من السلامة من الذم والاستحقاق وكل ذلك
يقتضي ارادة عقابه **قوله** قلنا يعني في الرد عليه معصية لا دليل على كبرها اي لا نسلم ان لعن
البهيمة كفرا بل يحتمل الصغر والكبر **قال عباد** من طلب شيا فقد جوز وقوعه ومن جوز وقوع
الضرر من الله لمن لا يستحقه كفر **قلنا** لا نسلم ان من اراد شيا او طلبه فقد جوز وقوعه بل قد يريد ويطلب
ما لا يجوز وقوعه **واتفق الشيوخ** على ارادة الغفران للكفار والفساق من غيرهم والدعا لهم
بذلك لا يجوز لقوله تعالى ما كان للنبي والذين امنوا ان يستغفروا للمشركين ولو كانوا اولي قربى
من بعد ما تبين لهم انهم اصحاب الجحيم **مسئلة** **قوله** وارادة الشي ليست كراهة
كراهة لضده اذ الكراهة ضد لها فلا تكن اياها في حال السواد والبياض اي كما لا يصح ان يكون
السواد بياضا في حال وخالفنا في ذلك بعض المجبرة وقال الارادة كراهة لضده او كراهة ان
لا يكون وهو فاسد كما تقدم **قال اصحابنا** والارادة يدخلها التماثل والاختلاف
فالمتماثل ما اتحد متعلقه ووجه التعلق ووقت وقوع المتعلق وان اختلف محلها والمريد
لها كما تقدم في العلمين والدليل على تماثل ما هذا حاله اشتراكهما كافيما هي عن اخص احكامها
وهو اتحاد المتعلق والتماثل موجبهما وهو يدل على تماثل الموجب والمختلف ما خالف ذلك
ولو في وجه كالعلمين قال القاضي ولا تضاد في الارادات اصلا **قال المولف** وهو
الصحيح خلاف ما تقدم لابي علي في ارادتي الضدين **مسئلة** **قوله**
والمحبة والبغض والغضب والسخط والغيظ والرضى اسماء للارادة والكراهة واقعة
على وجوه يعني مختلفة والمعنى ان كل اسم منها فهو موضوع للارادة والكراهة والمحبة مثلا هي
هي نفع المحبوب وكراهة ضرره ونقيضها البغض وقيل بل معان مختلفة غير الارادة وهذا
قديم قولي ابي علي فانه جعل الرضى والسخط معنيين غير الارادة والكراهة وقد قيل كذلك
في المحبة والبغض والصحيح قول الاكثر **قوله** قلنا يعني في الرد لهذا القول المحبة هي ارادة
نفع المحبوب وكراهة ضرره لا معنى لها يعني في اصل اللغة سواه لصحة ان يريد الشي ولا يحبه

الواحد منا منه

بان لا يحصل ذلك المعنى مع كونه يريد نفعه محبوبه ويكره ضرره وان يوصف احدنا بانه يحب فلان
ولا يكره ضرره ومن اقوى ما يستدل به على ترادف امتناع ان لا يثبت باحد للفظين وسعي بالاخر فلا
تقول احب هذا الشخص ولا اريد نفعه ولا اكره ضرره ولا العكس وقد يستعمل المحبة بمعنى الشهوة
كما تقول احب زوجتي والمعنى اشتهي الاستمتاع بها واحب ولدي اي اشتهي النظر اليه عند ابي هاشم
وقال ابو علي بل هي على حقيقتها فمعنى احب زوجتي اريد الاستمتاع بها واحب ولدي اريد النظر
اليه فلا يحمل على مجازه مع امكان الحقيقة **قال المؤلف** لكن لا بي هاشم ان يقول احد في المحبوب
مجازا فاما محبة الله تعالى فان علقت بالشخص فهي ارادة تعظيمه واما شر وان علقت بالفعل فهي ارادة
وقوعه **قوله** والبغض نقيضها اي نقيض المحبة فاذا قيل فلان يبغض فلان فالمراد يكره
نفعه ويريد ضرره والمراد والمكروه محمد وفان ويقال الله يبغض العصاة ومعناه يكره من عباده
تعظيمهم لا تعظيمه اياهم اذ لا يكره شيا من افعال نفسه **قوله** والغضب والسخط اراده ضرر الغير
اما الغضب فهو كالبغض اذا تعلق بالغير فاذا قيل فلان غضب على فلان فهو مثل قولنا يبغضه عند اصحابنا
قال المولف والاقرب عندي ان الغضب يستعمل على وجهين احدهما بمعنى الغيظ نحو ان يقال فلان
غضب عن فعل ولده او والده اي اغاضه فعلهما وان لم يحصل في قلبه بغض لهما لما لم يرض به ولا مضرة بهما
والثاني بمعنى البغض كما يقال غضب الله على الكفار والعصاة اي يبغضهم بان اراد نزول المضره بهم
وكره من عباده تعظيمهم واما السخط فقال ابن متويه هو نقيض الرضى وهو كراهة تعلق بفعل الغير متقدم
وقال المولف هو بمعنى الغضب وقد يطلق بمعنى الغيظ وقد يطلق بمعنى البغض فالاول نحو قولك
سخط فلان فعل فلان والثاني سخط على ولده او والده والثالث نحو قولك سخط الملك على بني فلان
ومنه سخط الله عليهم **قال ابن متويه** **قوله** والغيظ فوران النفس لكراهة ما وقع **قال ابن متويه**
قال المولف ولعله اراد بالفوران حرارات تهيج بسبب الكراهة وعلى هذا المعنى ورد قوله تعالى تكاد
تميز من الغيظ لما يحصل فيها من الاضطراب **قال المولف** والاصل في الغيظ التغير الى نقصان ومنه وغيض
الماء وغاض ما اشربى اذا ذهب واستعمل في صفة الشخص لما كان يتغير حاله الى نقصان لان الرضى زاده
تذهب بالغيظ كما يذهب الماء في الحوض اذا غاض **قوله** والرضى بالفعل ارادته اي ارادة الفعل تقول
رضيت خروج زيد اي اردته وبالفاعل ارادة تعظيمه اي والرضا بالفاعل معناه ارادة تعظيمه ومنه
لقد رضي الله عن المومنين اي اراد تعظيمهم وسياتي الخلاف بين الشيخين **قوله** والحسد اراده
زوال نعمة الغير على وجه يقبح انما كان الحسد ما ذكره لانه يثبت بثباته وينتفي بانتفائه كما تقدم
في المحبة والارادة وانما قال على وجه يقبح يحترز مما لو اراد الباري ازالة نعمة عبد فانه ليس بحسد **قال ابن متويه**

لو قيل على وجه يسر الحاسد لكان اولى لان الانسان لو اراد ان يزيل الله نعمة فلان لكان حاسدا

وان كان على وجه يحسن **قال المولف** وهذا الاوجه لانه لو اراد من الله زوالها عن العبد

لا لاجل كفر ولا فسق لكان على وجه يقبح منه وان لم يقبح من الله وليس من شرط الحسد ان يكون زوال

النعمة قبيح بل ان يكون اراده زوالها قبيح وليس من شرطه مصير تلك النعمة الى الحاسد بل ان لا

ينتفع بها لا لوجه يسوغ الارادة **قوله** والغبطة والغبطة ارادة ان يكون له مثل ما للمغبوط

من دون ارادة زوالها عنه وهذا حسنا وقبح الحسد وقد نبه الله بقوله ولا تتمنوا ما فضل

الله به بعضكم على بعض واسالوا الله من فضله فاول الاية نهي عن الحسد واخرها جواز الغبطة وفي

الاثر الغبطة من الايمان وقد يستعمل الحسد في الغبطة مجازا كقوله صلى الله عليه واله وسلم لا حسد الا في اثنين

الخبر **قوله** والموالاة ارادة المدح والتعظيم يعني لمن يواليه والمعاداة والمعاداة ارادة نقيضها

يعني لمن يعاديه واما اذا قيل فلان ولي لله او كما قال تعالى الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون فالمراد

الذين يريدون طاعته ويفعلونها ويكرهون معصيته ويتركونها واما اذا قيل عدو الله فالمراد نقيض

قال بن متويه واما الطاعة فهي اسم للفعل الموافق لارادة المطاع حيث لم يكن ثم الجى **قال المولف** والاقرب

عندي ان لا يسمى مطيعا الا من فعل امتثالا لامر المطاع فاما من فعل موافقا لمراد غيره من دون قصد فانما

يسمى موافقا لا مطيعا والا كان من العراق مطيعا لمن في الشام اذا وافق مراده وفيه غاية البعد **مسئلة**

قوله والله راض عن المومنين بالايمان اجماعا اي يوصف بذلك ثم اختلفوا فقال ابو هاشم و

الرضى عن الفاعل لا يكون رضا بفعله ولا العكس اي ولا يكون الرضا بالفعل رضا عن الفاعل وقال

ابو علي بل رضا احدهما رضا للاخر يعني فلا يقال رضي عن فلان وهو يكره فعله ولا يقال رضي فعله وهو غير

راض عنه اذ لا معنى بالرضا عن الشخص الا الرضا بفعله **قال الحمعا** ومتى علق بالفعل افاد انه وقع على

الوجه المراد وان علق بالفاعل افاد مدحا او تعظيما **واختار القاضي قول ابي هاشم والمولف**

وروي مثله عن علي عليه السلام ❁ **قوله** قلنا يعني في الرد على ابي علي رضي عن الانبياء

ولم يرض معاصيهم ورضي بصدق الكافر ولم يرض عنه اي لا تنازع ان الله تعالى رضي عنهم وصدق

الكافر وانه لا يرضى المعاصي لهم وهذا هو قول ابي هاشم بعينه **احتج** ابو علي بان الرضى ارادة

وهي لا تعلق بالذوات بل بالافعال **قلنا** ذلك مسلم لكن ورد السمع بتعليقها بالاشخاص قال تعالى

رضي الله عنهم ورضوا عنه فعلمنا ان معناها ارادة مدحهم وتعظيمهم والرضى عن الله رضى بفعله لان افعاله

كلها حسنة وارادة تعظيمه وكراهة سبه قطعا ومن لم يرض ولم يكره فلا حرج عليه واما قوله صلى الله عليه

واله وسلم في حكايته عن الله من لم يرض بقضائي الخبر فالمراد من لم يوطن نفسه على الاذعان لامره والانقياد له

موافق ابو هاشم

قال المولف

قال المؤلف وانما كراهة موت الاحيا ونزول البلايا وهلاك الثمار فلعل الانسان ملجا الى كراهة ذلك وان كان الشيوخ قالوا انها قبيحة لان احدنا يجد من نفسه كراهة موت ولده ولا يقال هي نفرة لان النفرة انما تعلق بالمدركات والاولى ان يرجع بالارادة الى الشهوة وقد قال تعالى كتب عليكم القتال وهو كره لكم اي مكروه قال المؤلف فاما امرنا بالرضا بما من البلايا فلا يجوز كراهته لان ذلك مخالفة لما امرنا بالرضى به ولم يامرنا بالرضى قبل نزولها وانما امرنا بتوطين النفس على الرضا بها عند نزولها وترك الجزع مسئلة قوله ابو هاشم ويصح ارادة السبب دون مسببه وقال ابو علي لا اي لا تصح ارادة احدهما دون الاخر الا حيث لم يعلم المسبب وعلم السبب وحده فانه يوافق ابو هاشم في هذا ويقول يصح ان يريد السبب وحده لا حيث علمهما جميعا قوله قلنا يعني في الرد عليه يجوز تعلق الغرض به وحده كارادة القصاص دون الالم ونحوه يعني كان يريد نفض التراب عن غيره فيوله فلم يرد الالم مع انه قد اراد سببه فاما كراهة السبب مع ارادة مسببه فلا يصح لما فيه من التدافع مسئلة قوله ابو هاشم وقبح المسبب وحسنه معتبر بنفسه يعني لا بسببه وقال ابو علي بل بسببه فان كان السبب حسنا فالمسبب حسن وان كان قبيحا فهو قبيح مثاله من رمى كافرا فاصاب مؤمنا فالسبب وهو رمي الكافر حسن وكذا اصابة المؤمن عنده قوله او العكس يعني وهو ان يرمي مؤمنا فيصادف كافرا فالرمي والاصابة عنده قبيحان اعتبارا بالسبب لما لم ينفصل المسبب عنه ولا يقبح الا بوقوعه فاعتبره به حسنا وقبحا قوله لنا يعني في الرد عليه حادث بفعله اي المسبب حادث بفعله اي الفاعل فاعتبر بنفسه كالسبب يوضح ذلك انه كما يصح في السبب ان يقع وانه لا يقبح يصح في المسبب بعد وجود سببه بان يمنع مانع منه فوجب ان يعتبر في حسنه وقبحه بالوجه الذي وقع عليه دون حال سببه مسئلة قوله القاضي وابو علي ويصح على شرط اي يصح ارادة الشي وكراهته على شرط وقال ابو هاشم لا اي لا يصح ذلك بل يجب كون الارادة والكراهة جازمة لا تردد فيها وكذا الخلاف بينهم في الامر والنهي والوعد والوعيد كما تقدم قوله قلنا يعني في الرد على ابي هاشم نعلم من انفسنا صحة ذلك كارادة اعطاء زيد درهما ان فعل كذا ولان احدنا يريد تاديب ولده ان لم يتعلم كما نريد الصلوة في اوقاتها ان لم يكن ثم حدث والشرط في النفس لا في النفس اي نفس الارادة كما يدخل في المعلوم دون العلم ولا فرق في ذلك بيننا وبين الباري وان اختص بالعلم بحصول الشرط وعدم حصوله مسئلة قوله القاضي ولا تدرك الارادة يعني والكراهة باي الحواس ومعه اكثر المتاخرين وقال ابو علي بل تدرك ارادة نفسه

كونهما

والصحيح ما ذكره القاضي **قوله** قلنا يعني في الرد على ابي علي اذن لكان مختلفها
متضاد كالحرارة والبرودة يعني فانه لما ثبت كونهما مدركين وهما مختلفين ثبت تضادهما وكذا
الالوان يعني مختلفها متضاد لما كانت جميعًا مدركة لاستحالة ان يكون المحل على هيئتين مختلفتين
ولا يلزم ان تكون مختلف الالام متضادا لصحة اجتماع الالمين في محل واحد لان الالم جنس واحد
وانما يختلف ما يقارنهما من الشهوة والنفار **احتج** بان الارادة توجد من ناحية الصدر
فكانت مدركة **قلنا** الموجود من ناحية الصدر العلم بفعلها والذي يجد من كونه مريدا
هو الصفة لا المعنى وحمل قول ابي علي ان المراد من ادراكها العلم بها اذ لو ادركت بالبصر لعاقبه اللون

مسئلة **قوله** ولا يجوز العزم على الله وهو الارادة المتقدم على الفعل اذا كان فاعلها
وفاعل المراد واحد **قال** ابن متويه هو الارادة المتقدمة للفعل المبتدا او المسبب المقارن
اذا كانا جميعًا من فاعل واحد مختار فيها وانما لم يجز على الله تعالى لانه ارادة متقدمة لاعراض
فيها فلم يجز على الله اذ هو عبث اي عاري عن غرض مثله ولا داعي اليه يقتضيه والعبث قبيح عقلا وقال
ابن الاخشيد يجوز على الله الارادة المتقدمة كارادة الاثابة والتعريض حال التكليف **قلنا**
انما يريد التعريض لذلك فقط كمن فعل ضيافة فانما يريد الاعداد فقط لا اكل الضيفان **فان قيل**
يجوز تقدم ارادة القديم لحصول لطف في العلم بتقدمها **قال** ابن متويه لا يجوز تقدمها اصلا كما لا يجوز
تقدم الفنا **وقال** المولى وانما يصح من تقدمها وتقدم الفنا والجماد اذا كان في العلم بتقدم ذلك
لطفا لكن لما لم يرد السمع مما يدل على تقدمها وقطعنا بعدمه اذ لو تقدمت لوجب على الله ان يعلمنا بذلك
ليحصل اللطف **قال** وقد ورد الاثر متقدم خلق الجماد كقوله كان الله ولا شي ثم خلق الذكر وكذا
ما ورد في ابتدا الخلق ان اول ما خلق الله درة ثم اماعها فخلق السماء من لبانها والارض من زبدها
والسما من دخانها **قال** ولا وجه لمنع اصحابنا من ذلك حيث حصل في العلم بتقدمها لطفا وهذا
في تقدم الارادة لفعله تعالى واما تقدم ارادته لفعل العباد فلا بد منه لها باعتبارهم كالامر ولان
الامر انما يصير امرًا بارادة المامور به من الامر **قال** ابن متويه ويجب المقارنة كالامر المقارن
لحدوث الفعل لعدم الغرض وان قبح الامر ظهر من قبحها **قوله** ويحسن منا يعني العزم وهو
الارادة المتقدمة لاحد امرين اما التمهيد للسرور نحو ان يعزم على زواجة امراة يرغب الى نكاحها
او اكل فاكهة يشتهيها وكان مستعا منها او نحو ذلك او يوطن النفس على احتمال المشقة الحاصلة بفعل
ما عزم عليه كقتال الكفار وهذا الامر الثاني ابو علي وللتحفظ من السهو اي ويحسن تقدم الارادة
لئلا يسهو عن الفعل وينساه وقال ابو هاشم التحفظ يحصل بالاعتقاد لا الارادة فلا يحسن لهذا اي يحسن

جميعًا

لاجل التحفظ **مسألة قوله** ابو علي وابو هاشم اخيرا والقاضي ولا تؤثر الارادة
في الخبر الا اذا كانت من فعل المخبر اي لا تؤثر في كون الكلام خبرا الا اذا كانا جميعا من فاعل واحد
فاما اذا تغاير الفاعلان فلا اذ لا تؤثر ارادة زيد في فعل غيره وقال ابو هاشم في قديم
قوليه بل الضرورية تؤثر اي الارادة اذا كانت من فعل الله اثرت في فعل من اختصت به وهو ضعيف
قلنا يعني في الرد عليه فعل غيره لا يؤثر في فعله كالشهوة اي الارادة المخلوقة في قلب
الانسان اضطرارا جارية مجرى الشهوة المخلوقة في قلبه فكما لا تؤثر الشهوة في كون كلامه خبرا كذلك الارادة
لاحد من انفسنا لو خلق الله فينا ارادة دخول النار مع علمنا بما فيها من المضار فان الارادة لا تؤثر في دخولها
بل نقطع بعدم الدخول ولو كانت مؤثرة وتأثيرها على سبيل الايجاب لبطل التخيير كما هو في جعل كلامه خبرا
حيث هي من الغير **احتج** بالعلم بان له تأثير في احكام افعالنا وان كان من قبل الله **قلنا**
فرق بينهما بان العلم انما يؤثر في صحة الاحكام لا في وقوعه بخلاف الارادة فتأثيرها في جعل الكلام
خبرا فلو كانت من الغير لبطل التخيير كما مر والطريق الى اثبات كوننا مريدين ان الواحد ان من النفس
فان احدنا يعلم كونه مريدا ضرورة جملة الغير فانه لا يعلم غيره مريدا الا بدليل جملة وتفصيلا وان
حصل العلم الضروري عند ذلك الدليل وهو ما يصدر من فعله وقوله وقرائن احواله كون كلامه
خبرا او امرا او نهيا ودليل تأثيرها في انواع الكلام يوقف عليها بحيث لو لم يقع منه ارادة وكانت من
فعل الله لما عرفنا لها تأثير على حد ما عرفنا **و لا يقال الداعي هو المؤثر في كونه خبرا لانه**
قد يتساوى الداعيان ويقع احدهما دون الاخر فلا بد من مؤثر وهو القصد ولا تأثير الداعي في وجود
وقوع الفعل لا في وقوعه على وجه **مسألة قوله** ابو علي والقاضي ويكفي في الخبر الواحد
عن جماعة ارادة واحدة يعني تعلق بكونه خبرا عنهم وقد حكي مثله عن ابي هاشم وقال ابو هاشم في
رواية اخرى لا بد من ارادات بعددهم اي بعدد المخبر عنهم والصحيح الاول **قلنا**
يعني في رد قوله الاخر انما تناول يعني الارادة نفس الخبر دون مخبره بدليل صحة الخبر عما لا تصح ارادته
يعني كالماضي والباقي والخبر هنا واحد لكن قد يكون عاما وقد يكون خاصا فافتقر الى قصد يخصصه باحدهما
فالارادة الواحدة كافية في ذلك فعلى هذا يصح منا ومن الله تعالى الاخبار بما لا يتناها كما اخبر الله عن نعيم
اهل الجنة مع علمه بذلك فلو كان الواحد يكفي لاحتيج الى ما لا يتناها ومن الارادات مفصلا **احتج** بانه
مخبر عن جميعهم فوجب تعددها كما لو اخبر عنهم مفصلا **قلنا** فرق بين الامرين فان خبره
عنهم مفصلا اخبار كل واحد منهما يفتقر الى ارادة بخلاف ما لو اخبر عنهم بخبر واحد فلا موجب
لتعددها **مسألة قوله** وكل عوض حسن يجوز ان يوجد قبيحا يعني بان يوجد على وجه

فيكون قبيحًا وسوا كان من الارادات او غيرها عند البصريين وقالت البغداديه لا اي لا يصح ان يقع قبيحًا اذ لا يوصف الشي الواحد بالحسن والقبح معًا **قوله** لنا يعني في الرد على ذلك في الاراده ان ارادة الشي من زيد واحده تحسن ان قدر وتقبح ان عجز اي ان عجز عنه اذ لا عوض فيها مع العجز وكذا ايجاب المشي عقيب دعوى النبي الصادق انه معجزته وقبح ذلك عقيب دعوى الكاذب **احتجوا** بانه لو حسن الشي مع جواز ان لا يحسن لافتقر الى مخصص كما في نظيره **قلنا** انما يلزم ذلك اذا كانت الحال واحده والشرط واحد والامر ليس كذلك **قال المؤلف** وهذا بنا منهم على ان الحسن والقبح في الاعراض لعينها وفي الاجسام لمعنى وقد ابطلناه في التحسين والتقبيح **مسئله**

قوله البهشميه ويصح الفعل يعني من العاقل من دون اراده وانما يريد للداعي يعني وليست واجبه وقال ابو القسم لا اي لا يصح وقوع الفعل من القادر من غير اراده منه يتعلق بذلك الفعل **قولنا** يعني في ابطال قول ابي قاسم بناءً على انها موجبه اي بنا منه على ان الاراده توجب المراد حيث جعلها سببا له كما تقدم **قوله** ثم انهما فعلان يعني الفعل والاراده لا يحتاج احدهما الى الاخر يعني لا يستقل لكل واحد بنفسه في وجوده اذ لا وجه يوجب الحاجه بينهما فلزم صحه وجود كل واحد منهما مع فقد الاخر **قال المولف** وذلك مثل ارتفاع الرمل والمحافظه عن المشي واسقاط غبار الثوب في حال لبسه **مسئله** **قوله** والتقرب اراده مقارنه للفعل اي ترجع بلفظ القرب الى الاراده عندهم وهو اراده القرب الى رضاء الله تعالى مما اسر من الفعل وتدبر **قال بن متويه** وهذا في الاراده التي يصير بها الفعل عباده اذ لولاها لما وقع عباده وقال ابو القسم هو تمني ومحبه فيصح تقدمه اي تقدمه على المراد وارادة العباده مقارنه **قوله** لنا يعني على الصحيح كونه اراده لا تمني لا يتقرب يعني العبد الى غيره الا حيث يريد فاقتضى انه من جنس الاراده **قال المولف** ويتصل بالتقرب النيه والقصد فالنيه اراده تقارن الفعل وقد تقدم **قال بن متويه** ولا تسمى نيه الا اذا احد فاعلها وفاعل المنوي والقصد يجب مقارنته للفعل ولسببه المقارن لسببه اذا اتحد فاعلهما والدليل على كونها في القلب قوله تعالى يقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم اي ما لا يعتقد ونه او ما لا يريدونه ولا نعلم بالعقل الا كونها موجوده من ناحية الصدر فقط وتعيين القلب بالسمع ۞۞۞

باب الشهوة والنفار

مسئله **قوله** هما معنيان يوجبان صفه للجمله اي كل واحد يوجب صفه للجمله هذا احدهما عند اصحابنا **قالوا** وتلك الصفه موجوده قال القاضي وهي ما يجد احدنا من التفرقه بين ما يدركه مع شهوته له وبين ما يدركه من دون شهوه او مع النفره عنه **قال** وليس المرجع بذلك الا حال كما في نظايره ولولا ان لم يكون مشتهيا حال الصحه ان يشتهي الشي الواحد

شهوة وفي حي وقيم

شهوه في جزء من قلبه وينفر عنه بنفرة في جزء اخر منه واستحاله ذلك معلوم ولا وجه لاستحالته
الا تضاد الصفتين الموجبتين عن الشهوة والنفرة وليست موجوده من النفس قبل ادراك المشتهى
وقد قيل من شرط حصول الشهوه للشي خطوره بالبال والطريق الى اثباتهما يعني معنيين مستقلين
حصوله مشتهيا مع جواز الا يحصل اي حصول من اختص بهما كذلك مع الجواز والحال واحد
والشرط واحد والحي كونه حيا والشرط البنيه فلا بد من موثر كما في نظيره قوله ومحلهما القلب
يعني بالقلب وقد قال ابو هاشم ان احدنا يجد شهوته وارادته وفكره من ناحيه صدره قوله ولا
يبقيان اي ليست الشهوه والنفرة من الباقيات اذ يصح خلو الحي منهما لا الى ضد او ما في حكمه ولو كانا مما
يبقى لم يخرج عنهما الحي الا بضد او ما يجري مجراه وسياتي الدليل على جواز خلوه في اثنا الباب ولا يقال لو بقيتا
لتعلقتا بالماضي كالاراده لان الارادة في التعلق بخلاف الشهوه فتعدي تفصيلا ولو بقيت تعلقت بذلك
قال القاضي وهذه الصفه مما يدخلها التزايد والطريق الى تزايدها ما يجده الانسان عند الجوع
الشديد والعطش الشديد وحكمها وقوع الالتذاذ وهو مقتضي عنها وكالحقيقه لها او مقتضى عن كونه
كونه مدركا لان قوة اللذه تتبع زياده الشهوه ولا بوجدان الحي بمحلين وبحيا جانبا لا الى محل واحد
وان افتقرتا الى بنيه اذ لو احتاجتا الى محلين او اكثر لما ملك التاليف ولتناقصت الشهوه بنقصان
الاخر مسئلة قوله ويتعلقان بالمعدوم والحادث والباقي اي الشهوه والنفره
يتعلقان بذلك عند اصحابنا قال القاضي وبالماضي وقال ابو هاشم لا اي لا يصح تعلقهما بالماضي
حكى ذلك عن القاضي في العيون وشرحه وحكى ابن متويه عن القاضي كقول ابي هاشم قال ولعل كلامه حكى ما وجد
قولنا يعني على صحه تعلقهما بالماضي ان تعلقهما بالجنس من غير اختصاص يعني بنوع دون
اخر او الموجود دون معدوم اذ لا وجه يقتضي التخصيص فوجب التعميم الا ترى انه اذا اشتهى سكرا اشتهى ما هو مثله
احتج ابو هاشم بانها انما تعلق بالشي ليدرك كما ان القدره تعلق بالشي ليوجد والقدره لا
تعلق بالماضي فكذلك الشهوه قلنا تعلق القدره بالايجاد فقط وتعلق الشهوه
بادراك المشتهى فاستوى تعلقهما بصحه الالتذاذ به اذا ادرك ولو اعيد الماضي لادرك فصح تعلق
الشهوه به قوله ولا يتعلقان الا بالمدرك اذ حكمهما الالتذاذ والتالم اي حكم الشهوه والنفره
المقتضي عن الصفه الموجبه عنهما الالتذاذ عند ادراك المشتهى والتالم عند ادراك المنفور عنه ولا لذه
ولا الم بغير مدرك اذ يثبت بثباته وينتفي بانتفائه ولا يقال العلم والمشي والقيام والمال وغير ذلك
مشتهى لان الشهوة لم تعلق بهذه الامور بل بما يحصل بسببها مما يلتذ به فالموسور وصوله بها الى ما
يلتذ به فهي ح اعيد له فالتجوز بالمشتهى قوله ولا يتعلقان الا تفصيلا لا جملة اذ لا تعقل فيهما

يعني لا بعض من محال الحيوه لانها مما لو حدث في النفس
وحلها واحد كونه حيا
ومحل جميع ذلك القلب
فاذ ... تاما ... محض ... امل

طريقة الجملة لانه لا شيء مما يجعل متعلقهما لهما الا ولو ادركنا احدنا لا لتذ به او تالم ولو تعلقا على
الجملة لا رتفع التضاد بينهما حيث تعلق احدهما على طريق الجملة والاخرى تفصيلا فيوصف بانه مشتهي
للشي نافر عنه اذ من حق التضاد اتحاد طريقة التعلق **قوله** ويتعلقان بالجنس والضرب منه قال ابن متويه
الاولى ان يجعل تعلقها بضروب الاجناس لان الحيوان يشتهي حلاوة السكر فانها لا تخص بعضه دون بعض ولا
يقال يتعلق بالجنس اذ قد يشتهي حلاوة دون اخرى وكلام الاكثر تعلق بالجنس والضرب لم يشيع الى ما
لا حصر له **قوله** لا العين اي لا تتعلق بالاعيان والا لصح ان يشتهى عينا لا مماثلها اوصافها وهو محال
يعني تعلقها على هذا الحد فنعلم من انفسنا ان شهوتنا اذا تعلقت بما من جانب منهل تعلقت بما يماثله من الجانب
الاخر لا ذلك الا انه لا يصح تعلقها بالعين واذا تعلقت بالضرب والجنس يستوي الحسن والقبح في تعلقها قال ابو هاشم
ومن احكام الشهوة تزايد اللذة بادراك المشتهي ونقصانه بادراك المفقود عنه قال القاضي وحكمها الذي
هو الالتذاذ لا يكون الا مقارنا لا بعدها ولا قبلها وفيه المتماثل والمختلف لا المتضاد فالمتماثل ما
ايجد متعلقه ووجهه كان يشتهي ادراكه لمسا او رؤية فان اختلفت الحاسة اختلفت الشهوة
عند القاضي وفيه نظر لان المختلف دونه او لمسا هو المدرك والمختلف ما تعاوره متعلقة في الجنس
كشهوة الحلاوة والحموضة وتضادها النفرة فقط لاستحالة اجتماعهما فلا يصح ان يكون احدنا مشتهيا للشي
نافرا عنه في حال واحد وتضاد الصفتين فرع تضاد الموجب لهما ولا يعقل لهما ثالث اذ لا واسطة بين
ان يدرك الشي فيلتذ به او يتالم **مسئلة قوله** القاضي والشبع والري ليسا معنيين بل
زوال شهوة الطعام والشراب عقيب الاكل والشرب يعني ليسا معنيين ثبوتيين بل المرجع بهما
الى النفي قالوا ولا يسماز والها شبعا ولا ريا الا اذا كانت عقيب الاكل والشرب لا لاجل مرض ونحوه
وقال ابو علي وابو هاشم بل وابو القسم بل معنيان يضادان الشهوة **قال** ابن متويه المرجع
بهما الى انهما الشهوتين **قوله** قلنا يعني في تقرير قول القاضي وابن متويه اذن لجاز حصولهما
يعني حصول الشبع والري وان لم ياكل المعتاد ويشرب لحصول ذلك الامر وعدمهما يعني انتفا
الشهوة والري وان اكل المعتاد يعني ويشرب بان يفقد ذلك الامر فيكون المرء شبعانا او ريانا من دون
اكل وشرب وجايعا وعاطشا مع حصول الاكل والشرب المعتاد والمعلوم انه لا يوصف بها الا من اكل
وشرب حتى زالت شهوته فلزم ان المرجع بهما الى زوالها عقيبهما **قوله** واذ لا طريق يعني لاثباتهما
معنيين واثبات ما لا طريق له يفتح باب الجهالات **قوله** قلت يعني المؤلف والحق انهما زوال المرء ككل
شهوة الطعام والشراب وهو يعني ذلك الالم هو المسمى الجوع والعطش اذ لو كان الجوع مجرد الشهوة
يعني للطعام والعطش مجرد الشهوة للما لم يصح نفيهما عن اهل الجنة اذ لا الم يعني في الاكل والشرب ۞

الشبع ظ

الا مع شهوة يعني لهما فيلزم صحة وصفهم بالجوع والعطش لاجل الشهوة الموجبة للالتذاذ وقد نفاهما الله
تعالى عنهم حيث قال لآدم عليه السلام ان لك الا تجوع فيها ولا تعرى وانك لا تظمأ فيها ولا
تضحى ولو كان الجوع والظماء مجرد الشهوة لم يصح هذا وانما اراد الله نفي الالم المقارن لشهوة الطعام والشراب
في الجنة وذلك الالم هو الجوع والعطش فصح نفيه مع وجود الشهوة ولانا نصف الجوع والعطش بانهما قاتلان
وضاران ومؤلمان ومجرد الشهوة لا يوصف بذلك قال وقد لمح ابن متويه ما ذكره حيث قال ان
احدنا قد يكون بحيث يلتذ بادراك كلما يتناوله على مرور الاوقات مع انه موصوف بالشبع وقال في حقيقة
الجوع هو الشهوة الشديدة للطعام والمعتادة على وجه يستضر بتأخره وهذا تصريح بان الجوع يتضرر
به احتج من اثبتهما معنيين بان احدنا شبعانا ريانا مع جواز ان لا يكون كذلك فلا بد من امر موجب
هذه الصفة قلنا انما يلزم ذلك بعد ابطال الاقسام المحتملة ولم يبطلوا كون المرجع بهما الى زوال
الشهوة واذا اثبت مضاد الشهوة والنفرة ونفي ضدهما ثالثا وجب اتحاد متعلقهما فرع
قوله ابو علي وابو هاشم والقاضي واذا كان الشبع والري معنيين يعني متضادين لشهوة الطعام والشراب
لم يقدر عليهما الا الله تعالى يعني كضدهما الشهوة وقال بعض البغداديين بل يصح ان يشبع يعني احدنا
نفسه بالاكل قوله قلنا يعني في الرد عليهم اذن لصح منا يعني لو كانا مقدورين لنا لصح
فعلهما من دون اكل قال المؤلف والاقرب عندي ان الحكم في القطع ببعد ان يحصل الاكل مولدا
للشبع والشرب للري والا لزم حصولهما بكل ماكول ومشروب وليس الماكول والمشروب يولدانهما لمثل ذلك
ولان الاجسام لا تولد شيئا كما مر في باب الجواهر والطعوم مسئلة قوله القاضي ويجوز خلو الحي من الشهوة والنفار
لعدم بقائهما وقال ابو هاشم لا يعني لا يصح خلو بدن الحي منهما لان الحيوة مصححة بالشهوة عنده والصحيح
ذكره القاضي قوله لنا يعني على تصحيح وابطال قول ابي هاشم لو صح بالشهوة صح بالنفار يعني لو صح
بدن الحي باحدهما صح بالآخر لاستواء الضدين في مثل ذلك يعني لانه لا يجوز ان يفتقر احد الضدين الى اكثر مما افتقر
اليه ضده واذا صح بهما كان على حالين ضدين فيكون مشتهيا نافرا للشيء وذلك محال قال المؤلف
هذه حكاية الحاكم في شرح العيون قوله وفيه نظر وجه النظر انه قد يحتاج الشيء الى احد الضدين
لاجل صفته التي حالها بها صحته فالاولى الاعتماد على الوجه الثاني وهو قوله واذن لم يختص بشهوة دون
اخرى اي بل يشتهي المركب ما يشتهيه الحلو ويلزم ان يشتهي شهوات لا نتناها وما لا نتناهى هاهنا اذ لا امر موجب
للاقتصار والمعلوم خلافه احتج ابو هاشم بانه لو خلا عنهما لجاز ان يقطع اربا اربا ولا نتألم قلنا
ذلك جائز ولا مانع منه الا العادة ولسنا نجيء قال القاضي والاصل في المنافع الشهوة اذ لا ينتفع الحي
الا بما ادركه مع الشهوة ولهذا استحالت المنافع على القديم لاستحالة الشهوة ومن ثم عدت الشهوة في اصول النعم التي هي خلق الحي

وخلق شهوته وتمكينه من المشتهى بخلق القدرة والالة وخلق العقل الذي يميز بين الحسن والقبيح وخلق الحياة ولها الترتب ما بعدها عليها ولو لم يخلق الشهوة كان خلق الجوهر ابتدا عبثًا لامعاده الجزا فحسنت

مسئلة قوله ولو خلق الله العقل والشهوة وكلفنا بامر علم انه لا يبعث لهيجت الشهوة وقال ابو هاشم وابو رشيد بل يقبحان معًا اي يقبح الشهوة والعقل والصحيح الاول قوله قلنا يعني في الرد عليهما الضرر يتعلق بالسبب اي الضرر الحاصل عند فقد المشتهى بسبب الشهوة لا العقل فوجب تعلق القبح بالسبب وهي السبب يعني الشهوة لا العقل قال المولف ومعنى ذلك ان الله تعالى لو خلق الشهوة وحرم المشتهى ولم يثبت تعلق على من ذكر كان بمنزلة الايلام من غير جبر بعوض ولم يحصل الالم الا باحترام ما يشتهيه فحصل الالم بسبب الشهوة لا بسبب العلم بالتحريم وحجة ابي هاشم وابي رشيد ان الشهوة تدعوا الى تناول المشتهى وان حرم والعقل يمنع منه فقصر بهما معًا فقبحا قال المولف وهذا القول ادق والقس والاخراجي واقيس

مسئلة قوله البهشمية ولا يحتاجان يعني الشهوة والنفرة في تزايدها الى تزايد البنية وقال ابو هاشم يحتاجان اي يحتاج الشهوة والنفرة الى تزايد البنية كالقدرة قوله قلنا يعني في الرد عليه كل معنى حل في القلب فقليله وكثيره سوا اي ما هو في تصحيحه يصح حلول واحد منه كفى في تصحيح الاخر كالعلم يعني لان ما صح علم واحد صح اكثر منه فيصح وجود العلوم الكثيرة في جزء من القلب ولا تفتقر زيادته الى زيادة بنيه والا لزم فيمن كثرت علومه ان يكبر قلبه قال ابن متويه ولوجود الشهوات من المريض المهزول وقلتها في السمين ولو احتاجت الى الزيادة لم يصح ذلك ولان القلوب تتساوى مع تزايد الشهوات احتج بان الصغير لا يشتهي مثل ما يشتهي الكبير قلنا اجرى الله العادة في ذلك بمقدار ما يخلق منها

مسئلة قوله البهشمية ولا تقدر العباد على الشهوة يعني والنفرة بل يختص القديم تعالى بالقدرة عليها وقال بعض البغداديين يصح اي يصح ان يقدر العباد عليهما ان فعلوا اسبابها اي اسباب الشهوة وكذا النفرة نحو ان ينظر الى زوجته فيشتهيها ويلقى الطعام بين يديه ويلقى عليه ما يشتهيه لاجله ذكروا ذلك في شهوة القبيح لما اعتقد واقبحها ونزهوا الله تعالى عن فعلها قوله قلنا يعني في الرد عليهم اذن لفعلنا من الشهوات ما نحتاج اليه وزيادة لتوفر الداعي الى ذلك لو كانت مقدورة لنا لانه يحصل بفعلها لذة كاملة ومنفعة خالصة وليس عليه مضرة فيوجد لنفسه شهوة ما يجد وهو لا يشتهيه واذا اقلت شهوته لشي جددها وقواها والعلوم خلافه قوله قلنا ولجعلنا فيما لا قيمة اي لجعلنا شهواتنا فيما لا نحتاج الى عناية في طلبه فلذة ونقصر عليها وقد عرف خلافه مع قوة الداعي اليه قال ابن متويه وهذا من ادل الاشيا على انا لا نقدر عليها قال القاضي والتفاضل في الثواب يقع بكثرة الشهوة كما يقع بكثرة الاجزا المنتفع بها فلو تناول احد الانبيا قدرا من الطعام وتناول نحو من الحور العين

مثله كان اللذاذة اعظم لقوة شهوته وقد ورد الشرع بعدم شهوة بعض المحرمات الشرعية كالزنا واللواط
وغيرهما وورد بحصول بعضها في الجنة كالخمر ولبس الحرير والفضة والذهب ولولا ورود السمع لجوزنا حصول
الجميع لانها انما قبحت لكونها مفسدة ولا تكليف في الجنة فاما ما لا يكره اهل النار فيجوز تعلق شهوتهم بادراك
النار فيلتذون بذلك على حد المقرور بالنار او ينفرون مما يحصل من التقريب باعتماد البارد
شهوة ويمنع نفوذها في اجسامهم كما يمنع في اجسام المعاقبين لقوله تعالى كلما نضجت جلودهم
بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب اعاذنا الله منه **قال المؤلف** وهذا خلاف ما ذكره
المتكلمون حيث قالوا يكون الثواب من جنس ما يعتاد في الدنيا لان الله يخبر على جهة الترغيب ولا
ترغيب فيما لا يعتاد قال ولا دليل في السمع يمنع من اللواط والزنا لان الاجماع القطعي وتواتر النص
السمعي بعيد والاحاد لا تفيد ولا ابلغ من قوله تعالى وعندهم قاصرات الطرف اي قصرن طرفهن على ازواجهن
من غيرهن كما ذكر المفسرون الا ان هذا ليس بقاطع وانما يفيد الظن وكذا قوله تعالى لم يطمثهن انس قبلهم
ولا جان واقرب ما يقال انما نقل تواترا عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وعن الصحابة بانه لا زنا في الجنة
ولا لواط فهم الناقلون ذلك من قصدهم بامارات تفيد العلم الضروري وان لم يصرح وا بذلك وهذا
يخص قوله تعالى فيها ما تشتهيه الانفس وتلذ الاعين وهذا ليس باجماع ولا نص وانما نقل ما فهم من
قصدهم ومراسيلهم **مسئلة قوله** وشهوة القبيح حسنة يعني عند الاكثر
وقال بعض البغداديين قبيحة اي شهوة القبيح قبيحة قال ابن متويه وهذا ظاهر البطلان **قوله** قلنا
يعني في الرد عليهم هي فعل الله يعني ولا يقدر عليها غيره وهو لا يفعل القبيح ولو قبحت لقبح التكليف اذ لا
يتم بدونها ولا مشقة في ترك ما لا نشتهيه ولا يصح قياسها على ارادة القبيح لانها من فعلنا ولحصول
الصارف عن المشتهي كالطعام المسموم وما يعلم انه محار منه ومرحته كحارم السلطان وقد يحسن
الشهوة حيث قصد بها الانتفاع او تضمن العوض حيث لم يكن من المشتهى او كانت للجزاء او تقع في العكس
وكذلك النفار **مسئلة قوله** ابو هاشم والحاجة والغنى ليسا معنيين يعني
مستقلين وقال ابو علي بل الحاجة الشهوة والغنى ضدها اي غيرها مما يضادها فهما مستقلا
قلت هذا المؤلف على ابي علي مجرد الشهوة ليس بحاجة بل هي الداعي اي بل الحاجة هي الداعي الى جلب منفعة
او دفع مضرة بدليل صحة ان يقال انا مشتهي لكذا ولست محتاج اليه والعكس ولا يقبح مثل ذلك
في الداعي ولا يقول انا محتاج الى كذا وما دعاني اليه داع ولا العكس **قوله** والغنى عدم الحاجة
اي عدم الحاجة وهذا مناسبة على اصل فاسد وهو ان المحل لا يخلو عن الشيء وضده فلا يخلو عن
حاجة وغنى ولم يثبت معنى فضلا عن غيرهما مع خلوها **مسئلة قوله** ابو هاشم ويستعمل المحبة

عدم كماله

بمعنى الشهوة يعني كما تستعمل بمعنى الارادة وقال ابو علي لا اي لا يصح ان تستعمل بمعنى الشهوة وان
استعملت بمعنى الارادة قوله قلنا يعني في الرد عليه قولهم اي قول العرب احب جاريتي واحب الطعام
اي اشتهي ذلك لان الارادة لا تتعلق بالاعيان احتج بانها تستعمل بمعنى الارادة حقيقة ولو سلم تقدير
حذف بخلاف الشهوة اي احب استمتاع بجاريتي واكل الطعام قلنا الحذف خلاف الاصل فاذا
استعمل بمعنى الشهوة استعملت بمعنى الارادة بنا على ان الاشتراك اولى من المجاز قال المولف ره
بل المجاز اولى لان المجاز اقرب من الاشتراك واوجز واكثر استعمالا ويستعمل بمعنى الارادة اتفاقا
يعني من المشايخ ولهذا يقول احدنا احب الله اي احب طاعته واحب الصالحين اي اريد لهم الخير

باب الادراك مسئلة قوله الصحيح اليهشمية للمدرك بكونه مدركا

حال اي مزية زايدة على ما يعلم المدرك عليها كسائر الصفات خلافا لنفاة الاحوال وهم ابو علي و
ابو القسم وابو الحسين وغيرهم من نفاة الحالات قوله لنا يعني على ان كون المدرك حالة زايدة على الذات انا نعلم
مزية يعني تحصل لنا عند الادراك اي عند ادراكنا الشيء فان احدنا اذا غمض عينيه ثم فتحهما
فادرك وجد لنفسه مزية لم يكن يجدها قبل الفتح وكذا عند ادراك الحلاوة ونحوها وان كان اصل
الادراك في اللغة مشترك بين اللحوق والبلوغ والنضج مثلا والايناع والاحساس باحد الحواس وهو
في الاصطلاح عبارة عن الاحساس باحدها قوله غير كوننا قادرين عالمين اي وتلك المزية
الحاصلة غير هذه المزايا وذلك معلوم ضرورة فاذا علمنا تلك المزية ضرورة فلا بد من متعلق للعلم غيرها
اي غير هذه الصفات التي هي القادرية والعالمية والحيية وهي التي نريد يعني من المدركية فيتعلق العلم بان المدرك
على حال وهي المدركية كالعلم بكونه عالما قوله وقيل كونه حيا اي ترجع بالمدركية الى كونه حيا فقط اذا
ثبتت الادراك بثبوتها وينتفي بانتفائها وهو قول النظام وقيل كونه عالما اي ترجع بها الى
كونه عالما قاله البغدادية قوله وقيل في حق القديم اي ترجع بها المدركية الى العالمية في حق
القديم فقط يعني واما في حقنا فمزية زايدة على العالمية وهذا قول ابي القسم الواسطي قوله
لنا يعني على ابطال هذه الاقوال واثبات كوننا زايدة على هذه الصفات انها تتجدد مع ثبوت
كونه حيا عالما اي نعلم من انفسنا تجددها فينا في حال كوننا احياء عالمين ونعلم كونها زايدة عليهما
قوله ولان فاسد الحواس لا يدرك وهو حي عالم فلو كان المرجع بها اليهما لوجب ان يدرك
قوله ولان من فتح عينيه يجد مزية يعني لم يكن يجدها قبل الفتح مع كونه كان قبله حيا عالما
فبطل ما زعموه ولزم كونها مزية زايدة على هذه الصفات ولان احدنا يدرك ما لا يعلم ويعلم ما لا يعلم

كما تقدم مسئلة **قوله** البهشمية وهي تجدد عند الادراك اي تكون
مسعية حتى يقع الادراك فعنصهم كونه حيًّا حال الادراك عند اكثر الشيوخ وقال ابو القسم
الواسطي انما تتجدد تعلقها فقط يعني وهي ثابتة عند ثبوت كونه حيًّا لان الحيية لا تفارق صحة
الادراك والمتجدد التعلق بتجدد الشرط وهو وجود المدرك **قوله** قلنا يعني في الرد عليه لا نجد
من نفسه قبله اي انما الطريق الى اثباتها الوجدان من النفس ونحن لا نجدها قبل التعلق بالمدرك فاثباتها
قبله اثبات ما لا طريق اليه فوجب نفيها وكونها مقتضاة عن الحيية لا توجب ثبوتها معها لجواز توقفها
على وجود المدرك في الاقتضا مسئلة **قوله** البهشمية والادراك ليس بمعنى يوجب
المدركية لكن المدركية صفة مقتضاة عن كونه حيًّا بشرط وجود المدرك وارتفاع الموانع وصحة
الحاسة فمتى صحت يعني هذه الصفة وجبت كسائر الصفات الواجبة لا الجائزة كالكائنية و
القادرية فانها قد تصح ولا تجب حيث لم يحصل المعنى الموجب لها وقال صالح قبة وابو الحسين
الصالحي وابو الهذيل وابو علي وابو القسم وبشر بن المعتمر ومعهم الاشعرية بل الادراك معنى يوجب
هذه الصفة ثم اختلفوا فقال ابو الهذيل وابو علي ولا نقدر عليه الا الله اي لا يقدر على ذلك المعنا
سواه تعالى وقالت البغدادية بل والعباد اي والعباد يقدرون عليه اذ يتولد عن فتح الحدقة ونحوه
يعني حيث استعمل سائر الجوارح **قوله** لنا يعني في الرد عليهم واثبات كونها مقتضاة غير معلولة
ان هذه الصفة متى صحت وجبت اي يستحيل خلافها عند صحتها فلو افتقرت الى العلة معنى الوجوب
اي لو افتقرت في ثبوتها بعد صحتها الى المعنى مع وجوبها عند الصحة لافتقرت صفة العلة يعني المقتضاة
عن صفة الذات الى علة توجبها فيتسلسل يعني بان تحتاج تلك العلة في ثبوت صفتها التي لاجلها
اوجبت لها علة اخرى ثم كذلك الى ما لا نهاية لزوما للمحال فما ادى اليه يكون محالا **قوله**
ولو صحت ولم تجب لجوزنا ان في حضرتنا فيلة وبعرانا ونحن لا نراها لعدم الموجب هذا جواب سوال
مقدر وهو انها كالعالمية تصح ولا تجب الا عند حصول المعنى كما ان العالمية تصح ولا تجب الا عند حصول
العلم فقال لو جوزنا ذلك لجوزنا في حضرتنا فيلة وبعرانا ونيرانا مرتجة واصواتا وقتالا وجبالا مطروده
من دون ان نراها **قال** المولف وقد ارتكبوا جواز ذلك مع كونه يدفع ما علمناه ضرورة
من انه لا شي بحضرتنا سوا ما ادركناه فلا نشق بالمشاهدات يعني بل يجوز ان ما شاهدناه غيره وما
دفع ما علم ضرورة وجب رده **قوله** قلت هذا للمولف وقول الجاحظ يحصل بطبع المحل يعني المدركية
اقرب من قولنا اذ لا يعقل من طبع المحل الا حصول التاثير في المدركية لمجرد حصوله على صفة وهي الحيية
كما ذكر في شغل الجهاز انه بطبع الجوهر ولا يعقل سوا صدوره عنه التحيز فالخلاف في عبارة

عنه التحيز

قال وقول النظام بل بفعل الله اي بل الارادة فعل الله اي بل الادراك فعل الله يخلقه في الحواس
يقرب من قولهم اي يقرب من قول من اثبت الادراك معنى اذ لا يعقل من الفعل سوى المعنى فيدرك به
المدركات فخالفهم في العبارة والمعتمد في ابطال قولهم ما تقدم من ارتفاع الثقة بالمشاهد
ودفع الضروريات وهو باطل **مسئلة قوله** واختلف الذين اثبتوه معنى في صحة خلو
الحاسة منه فقال ابو علي اذا كانت صحيحة يعني الحاسة يجوز ان يجوز خلو الحاسة منه اي لم تصح
اي لم يصح خلوها منه بناء على اصله ان المحل لا يخلو من الشي وضده وقد تقدم فساده وقال
ابو الهذيل وصالح قبة والصالحي يجوز ان يجوز خلو الحاسة منه وجوزوا كون في الحضرة فيلة
يراها مع سلامة الحاسة وارتفاع الموانع ولما قيل لصالح فجوز انك بمكة في قبة النرم فسمي صالح
قبه يعني لاجل ذلك **قوله** قلنا يعني في الرد عليهم ما مر يعني من كونه يرفع الثقة بالمشاهدات
ويودي الى التشكيك فيما يعلم ضرورة فوجب ابطاله **قوله فرع** لهم يعني لمن اثبته معنى
ويوجد المعنى عند فتح الحدقة وقيل قبله اي قبل الفتح المهو وقيل بعده اي بعد الفتح **قوله**
قلنا يعني في الرد عليهم جميعا لو تقدم يعني وجوده على فتح الحدقة ادرك قبل الفتح ولو تاخر لم
يدرك عند الفتح يعني المدرك والمعلوم خلافه **فرع** لهم يعني لمن اثبته معنى غير ما
تقدم ومحله الحواس اي محل ذلك المعنى الذي هو الادراك الحواس الخمس وقيل القلب **قوله** لنا
يعني في الرد على من جعل محله القلب لو كان في القلب لصح يعني الادراك مع فساد الحاسة يعني لان
انطباقها في حكم فسادها **مسئلة قوله** القاضي ومعه غيره من المعتزلة وصف الادراك
يتجدد مع بقاء الا المدرك وقال ابو رشيد لا اي لا يتجدد بل هي صفة واحدة مستمرة **قوله** قلنا يعني
في الرد عليه اذن لاستمرت مع زوال المدرك يعني كسائر الصفات المستمرة والمعلوم خلافه **احتج**
بان الحاسة باقية على حالها والمدرك كذلك ولا وجه لتجددها **قلنا** فيلزم استمرارها وان ٥
زال المدرك **قال الولو** والمدركية هي حصول المدرك على حال عند فتح الحدقة فمهما لم تحصل له
فلا مدركية ولعل ابا رشيد يجعل المدركية هي التي تقتضي التعلق بين المدرك والمدرك والمقتضي لها
كونه حيا **مسئلة قوله** البهشمية وانفصال الشعاع يعني من العين شرط في الادراك وهو
من تمام الالة وقال ابو الهذيل والاخشيدية لا اي ليس بشرط بل يصح الادراك وان لم ينفصل
الشعاع بناء على ان الادراك معنى وقد مر فساده **قوله** النظام وهو جسم يعني الشعاع بناء على
مذهبه في نفي الجزء **قوله** قلت وعندنا يحتمل انه جواهر يعني لا يصح تجزيها ولا قطع بانه الجوهر ٥
فان قيل وما المثبت الطريق الى اثبات الشعاع وهو محسوس **قال ابن متويه** هو جسم رقيق من قبيل

الضوء

الضو ولا بد من ان يحصل بتالنو على جهة الاتصال قال ولهذا لا نرى المحجوب لما كان الحجاب يقطع الشعاع
وكذا اجفان العين عند تغميضها يمنع من الادراك والبعد المفرط ومن رلل بما في عينه ولا وجه
لذلك الا منع انفصال الشعاع في جميع الصور واما البوم والخفاش فانما لم ير الليل لان شعاع
الشمس على شعاع العين حتى تعدا قدر الحاجه فاذا جا الليل زال الزايد على الحاجه وصح الادراك ٥
قال المولف وهذه الوجوه انما تفيد الظن فقط لاجل الاحتمال في كل وجه **قال** واقرب ما يدل
على اثبات الشعاع ان احدنا اذا غرز اصبعه في مخصر عينه كان يرى نورا مستديرا كالدرهم
ولا نور هناك سوا شعاع العين واذا سجد وجد عينيه جسم صغير رآه اكبر ما هو في الحقيقه
ولا وجه سوا اتصال جسمه بشعاع العين فكبر واذا رفع راسه زال عنه الشعاع فرآه على ما هو عليه
وهذا مستمر ولا ينتقض بمن وضع اصبعه في مخصر عينه فراى الواحد اثنين لما لم يستمر بل في بعض
الاحوال مع انه يدل على اثبات الشعاع لانه لو انقسم الشعاع بالاصبع لما راى اثنين **قال** وهذا
اقوى ما مما يستدل به على اثبات الشعاع ولعل الخصم لا يخالف في اثباته بل في اثبات معنى زايد عليه
يحصل به الادراك **قوله** لنا في تصحيح ان انفصاله شرط ان فقده اي فقد الانفصال يوثر في
فقد الادراك كفقد الحاسة فهو شرط فيه كهي اي كفقد الحاسه كما تقدم من الوجوه **احتجوا** بانه لو
اشترط انفصال الشعاع لم يدرك البعيد عقيب فتح الحدقه بل يتراخى حتى يقطع الشعاع الجهات بين
المدرك والمدرك والمعلوم ان احدنا يدرك نجوم السما عند فتح عينيه **قلنا** قد دللنا على
اثبات الشعاع ولا مانع من ان يصير اجزا الهوى كشعاع بصره في صحة ادراكه بها ويكون الشرط الانفصال
على جهة الاتصال لا الانفصال بالمدرك بل بما جرى الهوى ولا يكفي انفصاله في صحة الروية بل لا بد من مادة
له من شمس او مصباح او غيرهما كالسراج وان لم يكن رقيقا وما كان يبصر في الليلة الظلما من الحيوانات
فلفرط شعاعه في الكثرة ولا بد من كونه مقدرا بحيث لو زاد لغيرت الزياده الادراك كما لو نقص
الا ترى ان احدنا اذا احدق في الشمس ساعه حار عينه لزياده الشعاع ولاجل هذا لا يرى الا في الليل دون
النهار البوم والخفاش كما تقدم لما كانت الشمس تزيد على قدر الحاجه **مسئلة** **قوله**
البهشميه وانصاله بالمرى غير شرط يعنون في الادراك وقيل شرط اي بل الاتصال شرط بالمرى
قاله ابو القسم البلخي **قوله** لنا يعني على تصحيح قول البهشميه ان ما يدرك بحاسة يعني واحدة
فهو وان اختلف في نفسه كما يختلف بشرطه وانما يختلف الشرط عند اختلاف الحواس الا ترى ان شرط
الادراك بالاذن يخالف شرط الادراك بالانف واللسان لما اختلفت الحاسه ولا يجوز فيما يدرك
بالانف ان يختلف شرطه وان اختلف المدرك في نفسه ولا وجه يعقل في ذلك الا كون الحاسه لم تحده

فاشترط صحة العين في ادراك كل مرئي فلو اشترط اتصال الشعاع بالجوهر لم يدرك اللون
لامتناع اتصال الشعاع به لعدم تحيزه ومن ثم قال اذن لم يدرك العرض يعني لانه لا يصح الاتصال
به اذ الاتصال والانفصال فرع التحيز والعرض غير متحيز مع صحة ادراك بعض الاعراض كما تقدم
وعلى هذا ابطل ابو هاشم كون المقابلة شرطا لامتناع مقابلة العرض ومع اختلاف شرط الادراك
مع اتحاد الحاسة لا ان يقال ان المعتبر نفوذ الشعاع في السمت وقد حصل وان سامت اللون
محله وارتفاع الموانع تمام الحاسة واجزا الهوى تصير من جملة آلة الادراك فاذا حصل حاجب قطع
مادة الشعاع التي يقع بها الادراك قوله فصح ان الشرط انفصال الشعاع وعدم المانع
بينه وبين الحاسة يعني لما تقدم مسألة قوله القاضي ولا يحتاج في روية
النور يعني من الشعاع الى اكثر مما يحتاج اليه في روية الظلمة وقال ابو رشيد بل يحتاج اي يحتاج
في روية النور الى اكثر مما يحتاج اليه في روية الظلمة قال المولف وابو رشيد يجعل ما يدرك به
الظلمة اصل شعاعه وهو باق في ادراكها ويحتاج عند ادراك النور الى شعاع زايد على ذلك والصحيح
ما ذكره القاضي قوله ولنا يعني في الرد على ابي رشيد انا نرى الظلمة المبعدة يعني عنا كما نرى غيرها
يعني من النور الذي بيننا وبينها والذي حولها فاستويا يعني في صحة ادراكها باصل الشعاع لعدم
المخصص احتج بان احدنا اذا دخل بيتا مظلما ادرك الظلمة التي فيه بدليل انه يفرق بين حاله
تلك وبين حاله اذا غمض عينيه في الضيا قلنا لا نسلم انه ادرك الظلمة ولا غيرها لعدم شرط
الادراك وهو الضيا المناسب فالظلمة مانعة غير مدركة واما التفرقة فالمرجع بها لتخلل اجزا يسيرة من نور
فيفهم به ان ثم نور جملة ولهذا لا يفرق الاعمى لما بطل شعاعه ولم يتخلل النور بخلاف المغمض مسألة
قوله البهشمية وما نراه في المراة هو المقابل لها بعينه لكن لما كانت يعني المراة صقيلة
واتصل بها الشعاع يعني المنفصل من الحدقة انعكس حتى صار فيها كالحاسة يعني فيبصر به ما
قابله ويمثل هذا القول قال اهل الهندسة واوايل الفلاسفة والنظام وهو الصحيح لصحة روية وجهه
وقفاه حيث قابل وجهه باحدهما وقفاه بالاخرى وان كانت لابد من كبهما حتى يرتدان على
راسه لبعد الشعاع من المقابلة الى المدابرة وقال صالح قبة بل هو خلق يخترعه الله هنالك يعني الذي
نراه في المراة خلق ابتداه الله فيها وليس هو المقابل لها وقال ابو القسم البلخي بل طبع فيها صورة
ما قابلها قال المولف وهو قول ارسطوطاليس من متقدمي الفلاسفة والاخشيد من المعتزلة ورواه
ابن متويه عن ابي الهذيل وقال به ابو الحسين وابن الملاحمي والامام يحيى حمزة عليه السلام قوله
وقول ابي الهذيل الاجسام الصقيلة يودي الينا مثل صورتنا يحتمل الاقوال الثلاثة يعني لانه يحتمل

بانعكاس

بانعكاس الشعاع مثل قولنا او بما يخلقه الله كقول صالح قبه او بالانطباع كقول ابي القسم
قال المولى وقول ابي القسم كالخلق المبهم اذ لا يعلم كيفية الانطباع ولا ما المؤثر فيه
فان قال يحلو فيها مثل ما قابلها فهو كقول صالح قبه وان قال يحصل على سبيل الوجوب
فلا موجب له وان اوجبه الصقيل فاما ايجاب علة او ايجاب سبب وكل ذلك باطل قال ابن متويه
ونرى الوجه حيث هو لا في المراة ولهذا نرى الوجه في المراة اضعف مما نرى وجه غيرنا بالعين من
دون واسطة لاتصال جميع شعاع العين به قال ونرى المراة في ثاني رويتنا الوجه قال
ابن الرصاص وفيه اشكال بل نرى الوجه في ثاني رويتنا المراة قال المولى وكلام ابن متويه
مستقيم لانا انما ندرك الوجه بالشعاع الذي صار في المراة وندرك المراة بشعاع غيره
مصدرا في الوقت الثاني قوله وقول صالح قبه يستلزم ان يكون في المراة الصغرى
مثل السما يعني وذلك مما علم ضرورة وهو محال فوجب ابطاله مسئلة قوله والمرئي
يرى حيث هو اي في مكانه او محله عند اصحابنا جميعا وفي الصوت الخلاف الذي تقدم في كل
الاصوات لان البهشمية يقولون يدرك حيث هو وهو اخير قولي ابي علي وقوله القديم والنظام
ينتقل محله الى الصماخ وقال ابو القسم الصوت يولد الصوت في الهوى حيث يبلغ الصماخ وقد مر
يعني الخلاف والاحتجاج عليه والحراره والبروده والطعم والرايحه يدرك بمحل الحيوه في غيره
والالم يدرك بمحل الحيوه فيه فاذن المدركات تنقسم في ادراكها وقد تقدم جميع ذلك مسئلة
العدلية والعلم بان لا جسم في حضرتنا مستند الى العلم بانه لو كان لرايناه يعني وليس بمبتدا
وقد تقدم في مسالة نفي الرويه قال المولى الاشعرية بل مبتدا اي العلم بان لا اجسام
في حضرتنا علم مبتدا غير مستند يفعله الله للعبد كما يخلق له العلم بان البحار لا تعاسير لم تحول
زيبقا ولا الجبال ذهبا وغير ذلك مما يعلم ضرورة بالعادة ومال اليهم بالله عليه السلام و
ولهذا اضعف دليل الموانع قوله قلنا يعني في الرد لهذا القول لو لم يعلم انه لو كان لرايناه
لم نثق بالمدركات يعني الذي شاهدناها في الحضرة فاذا شاهدنا رجل واحد على صفته و
هيئته لم نقطع بانه واحد بل نجوز انهم مائة او ان له مائة راس لكنا لم نشاهد الا واحدا قوله
قلت وفيه نظر يعني في هذا الاحتجاج اذ العلم الضروري المبتدا يحصل به الثقة اي للخصم
ان يقول بل لك فيحصل الثقة بالمشاهدات بالعلم المبتدا بان لا احد سوى ذلك الرجل ولا
راس غير ذلك الراس وقد قدم الجواب عن هذا النظير مسئلة قوله القاضي وليس
للسميع والبصير بكونه سميعا بصيرا صفة زايدة على كونه حيا لا افة به وقال ابو علي بل صفة زايدة على

كونه حيا لا آفة به فابو علي بنا على اصله بان الادراك معنى موجب صفة وقد تقدم الكلام
عليه وابو هاشم قد رجع عنه وقالت الاشعريه بل السميع والبصر معنيان والسميع والبصير صفتان
يعنون موجبتان عن ذينك المعنيين واما كونه سامعًا مبصرًا فهي صفة زايدة على كونه حيًّا بالاتفاق
منهم وانما الخلاف فيه البغداديه وقد تقدم الكلام عليهم **قوله** قلنا يعني في الرد على ان كونه
سميعًا بصيرًا صفة زايدة على كونه حيا اذ لو جوزنا حيًّا اي لو جوزنا ان يحل حيا لا آفة به غير سميع
ولا بصير يعني والمعلوم انه لا يصح ذلك ولا يوجد فلم ينفك كونه سميعًا بصيرًا عن كونه حيا لا آفة
به بل يثبت بثباته وينتفي بانتفايه فكان هو هو ولا دليل على كونهما امرين **مسئله** و
قوله البهشميه وفي المدركات ما يدرك بحاسته دون اخرى يعني كالصوت فانه يدرك
بالاذن ولا يدرك باللسان ولا بالعين واللون يدرك بالعين ولا يدرك بالاذن واللسان
واما الجوهر فيدرك بحاستين وقال الاشعريه كل موجود يصح ان يدرك بسائر الحواس
قال المؤلف وهذا بنا على اصلهم في المؤثر في صحة الادراك فعندهم المدرك يدرك لوجوده
والادراك يقع بمعنى يخلقه الله في الحي المدرك وعند اصحابنا يدرك المدرك لصفته المقتضاة
والادراك مقتضى عن كونه حيًّا **قوله** وقيل كل قايم بنفسه يدرك لا غير اي الجسم وما هو
قبيله وذات الباري تعالى دون الاعراض لانها لا تقوم بانفسها وقايله الكراميه ويجعلون
العله في ادراك ما يدرك كونه قايما بنفسه لا وجوده ولا صفته المقتضاه وقال
الصالحي من المعتزله الاعراض تدرك لا غير فلا يدرك عنده الجسم ولا ذات الباري تعالى **قوله**
لنا يعني في الرد على الاشعريه لو صح وصف الموجود بانه يدرك مع تعذر ادراكه يعني في
الحال مع صحة الحاسه وارتفاع الموانع لصح في المعدوم يعني ان يوصف بانه يصح ادراكه والمعلوم
استحالة ذلك وقد علمنا وجود القدره والعلم ونحوهما وعلمنا انتفا المانع من ادراكها ونحن لا ندركها
فلا وجه لتعذر ادراكها سوا كون صفتها الذاتيه تقتضي استحالة ادراكها ولو جوزنا مانعًا
غير ذلك لارتفعت الثقه بالمشاهدات **قوله** والدليل على ادراك بعض الاعراض انا كما ندرك
المحل ندرك اللون والصوت هذا ابطال لقول الكراميه لا يدرك الا ما كان قايما بنفسه كالجسم
وذات الباري لانا ندرك سواد اللون على المحل والصوت يدرك بالاذن دون الجسم ولا ادرك
الاعما الصخور والجبال قدامه وعن يمينه وشماله فعلمنا ان المسود والمدرك بغير ما يدرك به الجسم
مغايرله **قوله** وعلى ادراك الجواهر اي والدليل على ادراكها الفصل بين الصغير والكبير منها يعني
فلولا انها مدركه لما فصلنا بين صغيرها وكبيرها **قال المؤلف** ويمكن دعوى الضروره على تعلق الادراك

بالاجسام

بالاجسام قال بن متويه والادراك طريق الى العلم بشرط زوال الافات ووجوه اللبس ٥
مسئلة قوله ابو هاشم والقاضي والحواس اربع يعني بها حاسة البصر وحاسة السمع
وحاسة الشم وحاسة الذوق واللمس ليس بحاسة يعني عندهما وقال ابو علي كل محل يجوز
به ادراك الشي به فهو حاسة ومن ثم قالوا بل هو الخامسة اي الحاسة الخامسة قوله
النظام حس الانسان كله حاسة واحدة وهو وجوده للاشيا المحسوسة قال المولى وهذا
يقتضي ان الحس اسم للادراك او للعلم الحاصل عنده لا للحاسة وقال عباد الحواس
سبع فؤاد القلب والماضغة اي زاد على الخمس ما يدرك بالقلب من التصورات والمطعمه
لمس مشتهى او تفريقه كما سياتي قوله قلنا يعني في ابطال قوله الحواس في اللغة العربية
انما يطلق على الخمس دون غيرها بدليل قولهم فلان يضرب اخماس في اسداس اي يضرب
الخمس الحواس في الست الجهات اذا اهتم بامر عظيم او طلب التخلص منه والماضغة تفريق مشتهى كحكه
الجرب او لمس مشتهى كالتقبيل ونحوه قال المولى وهذا اقرب من الاول لان الوطء لا يعقل فيه
التفريق في حق الرجل وادراك القلب هو علمه بالاشيا والعلم ليس من قبيل الادراك تنبيه
وشرط الادراك للمطعوم مماسة محل الطعم للهاة او حصوله معها من دون ساتر ولا ما تقدم
به وشرطه في الرايحة انتقال الجزء المشموم الى الخيشوم ومجاورته له وشرطه في الصوت صحة
الحاسة وانفتاح الصماخ بينه وبين محل الصوت بحيث لا حايل بينهما ولا ما يجري مجراه
واوجب ابو القسم انتقال محل الصوت الى الصماخ والصحيح خلافه لما تقدم احتج بانه لولا
وجوب الانتقال لم يتعذر الادراك بسد الصماخ قال ابن متويه تعذره لفقد الشرط وهو
الانفتاح بين الصماخ ومحل الصوت قال المولى بل لاجل ما رجع الى الحاسة من ان شرط الادراك
بها ان لا يكون بينها وبين محل الصوت ساتر ولا ما يجري مجراه وشرط في المرئي صحة الحاسة وحصول
المدرك وزوال الموانع ومن صحة الحاسة انفصال الشعاع على جهة الاستقامة الى اجزا نورية مناسبة
لها مسئلة قوله ابو هاشم والقاضي والبعد المفرط لا يمنع من ادراك الصوت
حيث بينه وبين الصماخ انفتاح يعني بحيث لا ساتر ولا ما يجري مجراه وقال ابو رشيد وابو
عبد الله بل يمنع اي بل البعد المفرط يمنع من ادراك الصوت وان لم يكن ثم ساتر ولا ما يجري
مجراه والصحيح الاول اذ لا يصح اثبات مانع من دون دلالة تقتضيه وانما جعل مانعا من
الرؤية لاشتراط انفصال الشعاع ولم يعتبر ذلك في الصوت قوله قلنا يعني في الرد عليه
لا شرط فيه اي نقطع بانه لا شرط في ادراك الصوت سوى انفتاح الصماخ وعدم الساتر

وما يجري مجراه يعني كاجزا الهوى ولا لزم ان لا يختلف حال السامعين اجيب بان احدنا لا يدرك

حديث من بيساره عنه فلولا ان البعد مانع لسمع قلنا انما لم يسمع لحصول الحاجز وهو اجزا

الهوى المتوسط لا لمجرد البعد فالا اذن لادركنا دبيب النمل على طرف العالم والعقل يحيله

قلنا بل يجوز وهذا مجرد استبعاد مسئلة قوله البصرية والبارئ تعالى مدرك

للمدركات اي ثبت له صفة مقتضاه عن كونه حيا غير العالمية وقالت البغدادية اي عالم بها

اي قالوا المرجع بالمدركية الى علمه بالاشيا وليست بزايدة على العالمية قوله قلنا يعني في الرد عليهم

المدركية غير العالمية لانا مدرك يعني في مسئله مدرك من انا ندرك ما لا نعلم ونعلم ما لا

ندرك وما لا يصح ادراكه قوله ويدرك الالم واللذة يعني البارئ تعالى يدركهما عند الاكثر

كساير المدركات وقال ابو القسم بن سهلويه لا اي لا يصح ان يدركهما وان صح ادراكه كساير

المدركات قوله قلنا يعني في الرد عليه مدركان اي لا شك في صحة ادراكهما والعلم

به ضروري وهو مدرك يعني وهو مدرك عنه وليس من شرطهما التالم والالتذاذ

اي ليس من شرطها ادراكهما حصول التالم والالتذاذ اذ هما فرع الشهوة والنفرة يعني التالم

والالتذاذ اذ التالم ادراك الشي مع النفرة عنه والتلذذ ادراكه مع الشهوة له والشهوة والنفرة

لا يجوزان عليه تعالى وليس من شرط ادراكهما حصولهما في محل الحيوة بل من حكمهما صحة ادراكهما على الاطلاق

وانما ذلك من حكم الحيوة اذ لا يصح الادراك بها الا بعد استعمال محلها ولصحة ادراكه الحرارة والبرودة

عند مع انا انما ندركها بمحل الحيوة في غيره مسئلة قوله القاضي ولو كان الادراك

معنى لم يكن باقيا يعني لانه يخرج المدرك عن كونه مدركا لا الى ضد ولا ما يجري مجراه مع سلامة

الحاسة واجتماع الشرايط وقال ابو رشيد بل يبقى اي لو كان معنى لكان باقيا لاستمرار كوننا

مدركا او فاتا كثيرة قوله قلنا يعني في الرد عليه اذن لا ينتفي الا بضد او ما يجري مجراه يعني

والمعلوم خلافه لما تقدم قوله ولو كان معنا لم يكن له ضد يعني عند اكثر اصحابنا وقال ابو علي

بل القاصد له ضد اي ضد للادراك قوله قلنا يعني في الرد عليه اذن لجاز اجتماعهما اذا

اختلف متعلقهما فيرى البعوضة في المشرق ولا يرى الفيل بين يديه يعني وذلك يودي

الى جهالات فوجب بطلانه مسئلة قوله ابو هاشم ولا يوصف الاعور بانه بصير

اذا عمي بل بصير فقط وقال ابو علي بل يوصف بهما كالعالم والجاهل قوله قلنا يعني في

الرد عليه بنا على انه معنى اي انما قال ذلك بنا على اصله في اثبات الادراك معنى والمعاصد وقد

حصلا في الاعور وابو هاشم ومن ثم قال وليس كذلك اي ليس معنى بل الاعمى فاسد الحاسة

يعني في الاعور ليس كلما

يعني ولا عود ليس بفاسدها بل نا قص مسئلة قوله ابو هاشم والمؤثر في الالتذاذ
هو المؤثر للادراك فشرط الشهوة وقال القاضي بل الشهوة شرط الادراك ومعنا حدقولي ابي
هاشم قوله قلنا يعني على تصحيح قول ابي هاشم الالتذاذ نيل المشتهى فهو المؤثر اي فنيله هو المؤثر
ونيله هو الادراك مسئلة قوله وكوننا رائين يرجع الى الجملة اي هو صفة للجملة وقال
بشر بن المعتمر بل الى الاجزاء اي بل تلك الصفة ترجع الى الاجزاء لان احدنا اذا ادرك الحرارة بأحد
يديه فانا نجدها في تلك اليد التي ماسها دون الاخرى قوله قلنا يعني في الرد عليه صفة
مقتضاه عن كونه حيا اي كوننا رائين صفة مقتضاه عن الحيية فعمت الجملة يعني لان المقتضي يجب ان يكون
كالمقتضى في كيفية ثبوته فاذا كان المقتضي ما يعم الجملة كان المقتضى كذلك اذ لا مخصص قوله
ولانها مزية كالعالمية هذا وجه اخر اي انا نجد الجملة هي المدركة لا البعض فكانت المزية للجملة
كما ان العالمية للجملة وان علم القلب فبطل ما زعمه مسئلة قوله البهشمية الهوى
الهوى ليس بشرط في الروية وقال ابو القسم بل شرط اي بل الهوى شرط في الروية وبناء ذلك على ان التحرك
لا في مكان محال والشعاع جسم يتحرك فيحتاج الى الهوى وعلى ان لا خلا في العالم وقد ابطلنا ذلك
قوله قلنا يعني في الرد عليه لا دليل عليه اي لا دليل على اشتراط الهوى مسئلة قوله
ابو علي وابو هاشم ولو كان الحسم قديما لادرك قديما يعني عند الشيخين ومن تابعهما وقال به الصالحي
لتعلقها بالشي على اخص اوصافه اي لتعلق المدركية بالمدرك على اخص اوصافه والاخص اوصاف القديم
القدم متعلق به عليه وقال الصالحي لان القدم صفة ترجع اليه فلو لم يكن يعلمها لزم ان يكون رائيا
غير مرئي وقال القاضي بل لا ادرك على ما هو عليه الان يعني على الوجود فقط اذ القدم وجود لا اول
له فليس مما يتعلق به الادراك وانما يتعلق بالحالة المتجددة قال ولهذا لا يدرك الجسم على انه كان بعد
ان لم يكن بل على انه متحيز فقط مسئلة قوله ابو هاشم الحس عبارة عن الحواس وقال ابو علي
بل عن اول علم بالمدرك اي بل عبارة عنه وقال ابو القسم بل عن الاتصال بالمدرك وهو مما شئه
قوله وهو كلام في عبارة هذا اللولو ومعناه انه خلاف لفظي لا معنوي لا ان ابا علي يقول
العرب تقول احسست بالحمى وتقول لمن غلب على عقله انه لا يحس بكذا اي لا يعلم به وقال ابو هاشم
هم يقولون الحس بعينه وباذنه فكانت هي الحواس وقول ابي القسم عن سدية لان المحس حمله الحي والاتصال
مقصور على اللمس مسئلة قوله البهشمية الادراك يتعلق بالشي على اخص
اوصافه اي على صفته المقتضاه فالجسم يدرك على التحيز واللون على الهيئة ونحو ذلك وقال ابو القسم
لا اي لا يجب ذلك قوله قلنا لا يعني في الرد عليه انا ضد الادراك نعلم اختلاف ما يختلف حيث

لا لبس يعني ولا اشتباه انما تمايز باخص اوصافها **قوله** ولا ثم انه لا يخلو يعني الادراك
اما ان يتعلق بالوجود او بالصفة التي لاجلها تخالف اي لاجلها تخالف مخالفة والاول باطل والا
ادرك كل موجود فيتعين الثاني ثم انا عند الادراك نعلمه على الصفة التي يتميز بها اي يعلم المدرك عليها
بكونه سوادا او بياضا وانما لم يدرك على الذاتية للزوم ادراك المعدوم فكان الاخص الاوصاف هو هنا
المقتضاه **تنبيه** ومن احكام المدركية انها لا تثبت الا متعلقة ولا يعقل خلافه ولا تعلق
الا بموجود على سبيل التفصيل وانها متجددة شاهدا وغائبا وليست مستمرة والا تعلقت بالمدرك على
انه كان وهو محال وان التزايد يصح فيها ولهذا يتفاضل المدركون في قوة الادراك بل المدرك الواحد
في ادراكه باحد عينيه بانه قد يجد قوة في احدهما **باب الندم مسئلة قوله**
القاضي واكثر المتأخرين يعني من اصحابنا الندم ليس جنسا برأسه بل اعتقاد فوت منفعة او حصول
مضرة مع اسف اي مع اسف يلحق القلب وقال ابو علي وكثير يعني من المتكلمين بل جنس برأسه اي غير اعتقاد
قوله قلت وهو الاقرب يعني قول ابي علي وهذا للمؤلف وانما رجحه لاشتراط اصحابنا الاسف
يعني في مصير الاعتقاد ندما ولم يفسروه اي لم يفسروا الاسف ولا بينوا ماهيته ولا بد ان يكون
غير الاعتقاد يعني لان الشرط غير المشروط **قال المؤلف** والاسف عندي الم يلحق القلب عند الاعتقاد
الاعتقاد واما الغم والهم والاسف لفظان مترادفان بمعنى واحد وهو الالم الذي يلحق
القلب عند اعتقاد حصول المضرة او فوت منفعة عن المعتقد او عن من يحب وهو الندم وهو في حكم
المسبب عن الاعتقاد لا هو لانه يتألم بالندم دون الاعتقاد وهذا الالم يخلقه الله بمجرى العادة عند
هذا الاعتقاد المخصوص وقد يهلك كثير من العشاق بسبب الاسف من مفارقة المعشوق **مسئلة**
قوله القاضي والتوبة هي الندم على ما فرط فيه يعني من فعل قبيح واخلال بواجب والعزم على ان
لا يعود يعني الى شيء من ذلك وقال ابو رشيد هي الندم والعزم شرطا اي مجرد الندم على ما فرط منه
والعزم شرطا في صحتها فقط وليس ركنا منها والصحيح الاول **قوله** قلنا يعني في الرد عليه انه لا
خلاف بيننا وبينه ان التوبة هي بذل الجهد في التلافي يعني لما فرط منه فلا يتم يعني التلافي
الا بهما اي بالندم والعزم لانه لو ندم على ما فرط منه ولم يعزم على ان لا يعاوده لكان بمثابة من ندم
على اساءته الى شخص واعتذر اليه مما مضى ولم يعزم على انه لا يخرجه من بعد فكما ان هذا الاعتذار ناقص
كذلك التوبة **قوله** ثم لا خلاف انه لا بد منهما اي لا خلاف بيننا وبينه انه لا بد من الندم والعزم
في صحة التوبة اذ لا يصح المشروط من دون شرطه وكان بمجموعهما ذكرها اذ ليس احدهما بان يكون ركنا والاخر شرطا
اولى العدم المخصص فاما قول النبي صلى الله عليه واله وسلم الندم توبة فلان الغالب ممن ندم ان يعزم على ان لا يعود

وهو اوجه

وهذا اوجه الحجر **قوله** النجار وبعض الخوارج بل الاستغفار باللسان اي بل التوبة هي
الاستغفار **قوله** قلنا يعني في الرد عليهم هي بذل الجهد في تلافي ما وقع وانما تحصل بما ذكرنا
يعني من الندم والعزم وذلك يعلم بادنا تامل ولا تحتاج الى زيادة توبة قوله صلى الله عليه وآله وسلم
من استغفر بلسانه وهو مصر فكانما يستهزئ بربه **الشيخ** بل معناها في اللغة الرجوع يقال تاب بالثنا
المثناة والمثلثة اذا رجع ومنه ثاب عقله اذا رجع **قلنا** ذلك مسلم لكن قد صارت في
عرف الشرع عبارة عما سقط به العقاب ويثبت به المدح وذلك لا يتم الا بالندم والعزم معًا
فحكم الشرع بكونهما ركنيها **مسئلة قوله** علي عليه السلام وزيد بن علي
والصادق والقسم بن ابرهيم وابو هاشم وبشر بن المعتمر وجعفر بن مبشر وابو عبد الله البصري ٥
لا تصح التوبة من ذنب دون اخر حكاه عنهم الحاكم **قال المؤلف** وهو قول اصل بن عطا
وعمرو بن عبيد وقاضي القضاة وموسى بن جعفر وغيرهم وقال ابو علي يصح ان اختلف الجنس اي تصح
التوبة من ذنب دون اخر ان اختلف جنس الذنب نحو ان يتوب من شرب الخمر دون السرقة ونحو ذلك
ولا يصح من شرب خمر دون اخر وقال ابو القسم وابن الاخشيد بل مطلقا اي بل تصح التوبة من ذنب دون اخر وان
اتحد الجنس فيصح من شرب قدح من الخمر دون قدح اخر والصحيح الاول **قوله** لنا يعني على الصحيح قول
الاكثر انا قد علمنا انها انما تجب التوبة لاسقاط الجنس العقاب وانما يستحق يعني العقاب للقبح فيتوب
عن الفعل من الوجه الذي يستحق عليه العقاب وهو القبح فاصراره على قبيح اخر ينقض ذلك اي ينقض ما تاب لاجله
وهذه الدلالة مبنية على ان التوبة انما تجب لاسقاط العقاب وعلى ان العقاب انما يستحق على القبيح لقبحه وعلى ان
ذلك يقتضي وجوبها عن كل قبيح لقبحه اما الاول فلان التوبة انما وجبت لدفع ضرر العقاب بسبب
ولا وجه لوجوبها سواه بلا خلاف واما الثاني فلان استحقاق العقاب تابع لاستحقاق الذم والذم
انما يستحق على القبيح لقبحه بدليل انه متى علم قبح الفعل علم حسن الذم عليه ومتى لم يعلم لم يحسن واما الثالث فلما تقدم
من انها وجبت لدفع ضرر العقاب وهو مستحق على قبيح زاد عقابه على ثواب فاعله لان خشية المضرة حاصلة
في الجميع **قوله** وكالاعتذار يعني عن الاساءة في المشاهد فانه لا يصح من اساءة دون اخرى يعني لان
المعتذر انما يعتذر عن الاساءة لاجل كونها اساءة فاصراره على اساءة اخرى يصيره في حكم من لم يعتذر
فلم يرتفع عنه حكم المستقبح **فان قيل** قد ارتفع عنه مسبة الاساءة لاجل منها **قلنا**
انما تطيب نفس المساء اليه ويذهب غيظه بالاعتذار من الجميع لانه المعلوم من قصد المعتذر فاصراره
على احدهما ينقض ذلك الا ان يكون الذي اعتذر منها اكثر الاساءتين والموجبة للعداوة دون
الاخرى لا العكس ولا حيث استويا **الشيخ** المخالف بانه لو تاب من قبيح واصر على الاخلال بواجب صحت

توبته فكذلك اذا تاب من قبيح دون اخر **قلنا** لا نسلم صحتها لعدم العلم بان احالا له بذلك صغيرا لما من قالوا التائب من ذنب يعتقد قبحه ولم يتب من ذنب يعتقد حسنه صحت بلا نفاق قلنا انما صحت لتوبته عن جميع قبيح لكن اعتقد من اساه دون اخرى اعتقد انها احسان قوله قالوا اجمعت الامه على ان من تاب عن اليهوديه مع اصراره على غصب عشره دراهم فانه قد خرج عن حكم اليهوديه وانه لا يعاقب عقاب كفار قلنا اجاب قاضي القضاه على ذلك بانهم انما اجمعوا على صحه خروجه من اليهوديه فقط لا على صحة اسلامه وانه قد صار مومنا وانما حكموا بخروجه عن اليهوديه لتركه احكامها من السبت وغيره من شرايعهم واظهار بطلان ذلك كما حكموا على المنافق الذي لم يعرف نفاقه فاما استحقاقه لثواب الاسلام فلا بل عقابه على اليهوديه باق خلاف ابي هشم والصحيح خلافه لمن اسلم للطمع وترك اليهوديه فان عقابه باق بلا نفاق **قوله** ابو علي تصح يعني تصح التوبه من ذنب دون اخر مما خالفه حسا اذ لا مانع من ذلك فلا يعاقب على ما تاب منه كلو فعل دينا وترك اخر فانه لو اذ قد يستعظم يعني التايب دينا ويسهل عليه الاقلاع عنه دون الاخر يعني فتصح توبته عما اقلع عنه **قال المولف** معناه ان يعتقد المكلف ان بعض الذنوب اكثر عقابا فيتوب عنه دون ما عقابه اقل وكذا ما سهل عليه الاقلاع عنه وجوابه الاقل عقابا وما شق الاقلاع عنه اذ المجوز وصول عقابهما اليه وانه غير مكفر بل ضرره واصل اليه فما دعاه الى التوبه عن الاعظم داع له اليها في الاخرى وهو حشيشه الكلام سلمنا لزم فيمن قتل ولدا لغيره واخذ ماله ان يصح اعتذاره عن القتل دون اخذ المال والمعلوم ان مثل هذا الاعتذار لا يفيد عند العقلا قال فيلزم ان يكون التايب عن اعظم الذنوب كالمصر على جميعها قال الحاكم لا نسلم ان المقلع عن بعض الذنوب يساوي عقابه المصر على جميعها وان لم تصح توبته **قال المولف** اما في المستقبل فنعم واما في الماضي فهما سوى من دون فرق لان التوبه لم تسقط من عقابه شيا **مسئله**

قوله البصريه وتجب قبول التوبه وتسقط العقاب اي يجب قبولها من الله وقبولها هو اسقاط العقاب وقال ابو القسم لا تجب ولا تسقط اي لا يجب على الله قبولها ولا يسقط بها العقاب قال الحسني لو عوقب تايب لم يكن ظلما اي لم يكن عقابه على معاصيه المتقدمه ظلما قال وانما لا يعاقبه يعني حين تاب لانه اصلح يعني لا لاجل كون التوبه قد اسقطت عقابه **قال المولف** وهذا ابنا على اصله ان اثابه المطيع غير واجبه على الله بل مستحقه عليهم لاجل ما له عليهم من النعم وكذا العفا عنده غير مستحق بل يفعل الله لكونه اصلح لما فيه من اللطف كما تقدم **قوله** قلنا يعني في الرد عليه لو لم يجب يعني قبولها اي التوبه لم يحسن التكليف بها بعد المعصيه اي لم يحسن من الله تعالى ان يكلفنا بها بعد وقوع المعصيه اذ لا نفع فيه اي لا نفع في التكليف حينئذ لانه قد استحق العقاب بمعصيته ولا سبيل الى اسقاطه والمعلوم ضروره

وجوبها ولو لم يجب قبولها من المذنب لزم مثله في الاعتذار يعني بان يعتذر المسيء ولا يجب على
المجني عليه قبوله والمعلوم ضرورة عند العقلاء انه اذا لم يقبله استحق الذم احتج بان العقاب
انما حسن لفعل القبيح ولم يسقط بفعله بالتوبة لبعضيه قلنا بل قد صار الفعل بالتوبة كانه لم يكن
كالاساءة بالاعتذار قال لو اوجبت التوبة اسقاط العقاب لكان اغراء بالمعصية بان يتوب
ثم يعود قلنا كالاعتذار ويلزمكم مثله باسقاطه بالاصلح مسئلة قوله ابو هاشم
والتوبة من الصغائر لا تجب عقلا اي لا وجه يقتضي وجوبها من جهة العقل وقال ابو علي يجب يعني من
جهة العقل لانه لا يخلو منها الا الى الاصرار وهو قبيح فوجب لقبح ضدها وان لم يستحق عليه عقابا فكان ترك
فعلها ترك قبيح وترك القبيح واجب قال المؤلف وهذه المسالة واقعة على سبيل التقدير اذ لا نعلم
الصغائر ولا يصح ان تعلم واذا لم نجوزنا في كل معصية انها كبيرة وجبت التوبة منها عقلا لوجوب دفع الضرر
الموهوم وحصوله كالمعلوم وانما يتحقق الخلاف في حق الانبيا لما حصل العلم بصغر معاصيهم قال المؤلف
والصحيح انها انما تجب عليهم سمعا لقوله تعالى واستغفر لذنبك قوله قلنا يعني في الرد عليهم على ابي
على ان التوبة انما وجبت لدفع الضرر اي ضرر العقاب بالذنب ولا مضرة يعني في فعل الصغيرة لما
كان عقابها مكفرا اجماعا على قول ابي علي ان الاقل يسقط بالاكثر ولا يسقط منه شيئا احتج بانها وجبت لقبح
تركها وهو الاصرار كما تقدم ولانها من اللطف حيث يكون المكلف معها اقرب الى تجنب المعاصي قلنا
لا نسلم كون لها ضدا بكونها لطفا لا يعلم بالعقل سلمنا فانما يجب اللطف حيث يجري مجرى دفع الضرر ولا ضرر
في فعل الصغيرة وتفويت ثوابها لا يوجب فعلها اذ لا يجب جلب النفع مسئلة قوله ابو هاشم
ومن كثرت صغائره حتى لو منه تبعة يعني بالتبعة وجوب الرد ووجوب الحد كسرقة قليل قليل اي يجوز ان
ياخذ درهما ثم درهما حتى يبلغ النصاب يعني نصاب السرقة جاز ان تصير يعني تلك الصغائر كلها كبيرة اي مجموعها
كبيرة وكل واحدة بعض كبيرة لا ان كل واحدة صارت كبيرة فلم يقل به احد قوله وان لم يلحقه تبعة
كالكذب اذ لا رد فيه ولا حد وصورة ذلك ان يتكرر كذبه مرارا حتى زاد عقابه على ذلك
على ثوابه فالاخير هو الذي يصير كبيرا فقط يعني لان ما قبله كان مكفرا وقال ابو علي بل الجميع اي جميع
الصغائر تصير كبيرا في الصورتين جميعا مع لحوق التبعة ومع عدمها قوله قلنا يعني في
الرد على ابي علي الاوائل يعني مما لا يلحق فيه تبعة مغفورة يعني لان عقابها الاخروي مكفر ولا
تبعة عليه فيها في الدنيا بخلاف اوائل السرقة يعني فليست مغفورة لوجوب الرد يعني لما اخذ اولا والاخر
فاشترك الجميع في وجوب الرد فكذا في الكبر قوله وبنا ابو علي على اصله وهو وجوب التوبة
عن الصغائر وانه لو نكث لزمه تجديد التوبة يعني من ذلك الذنب فتركها يجوز ان يكون كبيرا يعني عنده

وعند ابي هاشم لا يلزم التوبه في الوجهين يعني في الصغاير والمنذكور وقد ابطلناه **مسئله**
قوله ابو هاشم من ذكر ذنبا لم يكن قد تاب عنه بعينه يعني قد تاب من الذنوب جمله لم يلزمه
تجديد التوبه لذلك الذنب بالتوبه الجمليه وقال ابو علي والاخشيديه يجب اي يجب على المكلف تجديد
التوبه عنه والا كان مصرا يعني والاصرار قبيح **قوله** قلنا يعني في الرد عليهم انما وجب يعني
التوبه على العاصي لسقوط العقاب وقد سقط يعني عقاب ذلك الذنب بالتوبه الجمليه قال ابو علي
بل لو وجبت لقبح الاصرار اذ هو ضدها عنه **قوله** قلنا يعني في الرد عليه اذن للزم اهل الجنه
تجديدها لان قبح ضدها مستمر في الدنيا والاخره والمعلوم ان ذلك لا يجب عليهم **فرع قوله** اعلم
ان ابا علي بنا على هذا الاصل وجوب التوبه على الانبياء عقلا يعني لان وجوب التوبه اذا كان
لقبح تركها لزمت الانبياء لان التحرز من القبيح واجب عقلا من غير فرق وقال ابو هاشم لا اي لا يجب التوبه عقلا لما تقدم
من ان وجه وجوبها خشية الضرر والانبياء لا يخشون ضررا ولقوله ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون بل تعبدوا
بها سمعا فقط وذلك قوله واستغفر لذنبك واستغفره ونحوه كثير **مسئله قوله** ويجب التوبه
اجماعا قال ابو هاشم ولا عقاب على تركها اكثر من عقاب المعصيه اذ وجه وجوبها اسقاط عقابها اي وجه وجوب التوبه
اسقاط عقاب المعصيه لما مر يعني من انه لا وجه لوجوبها سوا ذلك فلا يستحق المخل بها عقابا اخر وقال ابو علي
ولا كن بل عليه عقاب اخر اي بل يستحق عقابا زائدا على عقاب المعصيه اذ هي واجب مضيق يعني التوبه مما يتضيق
فعله في كل وقت فيعاقب على الاخلال به يعني كساير الواجبات ومنعوا ما ذكره ابو هاشم وقال وجه
وجوبها ما فيها من تدارك ما فرط منه كالاعتذار وقضى الدين وقال به قاضي القضاه وضعف قول ابي
هاشم وروي عن ابي هاشم ما يشعر بالتوقف في التوبه فلزم استحقاق العقاب في الاخلال بها كساير الواجبات
المتضيقه وبحسن الذم على تركها **قوله** قلت وهو الاصح يعني قول ابي علي اذ عدم العقاب عليه يعني على تركها
ينقض وجوبها يعني لان الواجب ما يستحق تاركه الذم والعقاب **مسئله قوله** ويجب التوبه
من المتولد قبل وقوعه مع العقاب اي مع استحقاق العقاب عليه ولو وقع من بعد وقال
ابو القسم لا اي لا يصح التوبه عن المتولد الا بعد وقوعه كالمبتدا ولان العقاب انما يستحق على الفعل
بعد وقوعه **قوله** قلنا يعني في الرد عليه التوبه تحرز عن ضرر فيجب المبادره بها لا والمتولد
بعد وجود سببه كالواقع لتعذر رده **مسئله قوله** الاكثر ويجب قبولها من كل فرد
وقالت البكريه والسمعيه لا في القتل اي لا تقبل توبه من القاتل عمدا لقوله تعالى ومن يقتل مومنا
متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه واطلق ذلك وشرطه ان يكون صدقا ولو قبلت
لزم كذب هذا الخبر **قوله** قلنا يعني في الرد عليهم ليس باعظم من الشرك اي ليس القتل باعظم من الشرك

بالله وقد صحت التوبة عنه بالاتفاق مع قوله ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء والقتل دون وقد ورد بصدد الاية ايضا في اية اخرى **قوله** ويستلزم ان لا تكليف بعد
اي وقولهم هذا يستلزم ارتفاع تكليف القاتل بعد القتل اذ لا سبيل له الى التخلص من النار اذ لا فايدة حينئذ
والاجماع منعقد على بقاء تكليف القاتل فبطل ما ادعوا **قوله** ثم انه تعالى قد وعد بالتوبة عنه في
قوله تعالى ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق الى قوله الا من تاب الاية يعني الى اخرها وهي في
سورة الفرقان **احتجوا** بان التوبة كالاعتذار وقد بعد زمان موته فكذا التوبة **قلنا** فيلزم ان لا
تصح توبة الغاصب بعد موت المغصوب عليه على انا لا نفرق بينهما بان الاعتذار انما وجب الى الحي لزوال
غمه وقد زال وجه وجوبه فسقط وجوبه بخلاف التوبة فوجه وجوبها باق وان مات المقتول ولقول
النبي صلى الله عليه واله وسلم توبة من قد قتل مسلما فاذا قبل توبة الكافر فاولى المسلم **مسئلة قوله**
البصرية ولا يعود بالتوبة ما انحبط بالمعصية يعني من الثواب وقال ابو القسم بل يعود يعني ما قد انحبط
لان سقوطه عنه عقاب كما تقدم **قوله لنا** يعني في الرد عليه انما سقط العقاب يعني الذي استحقه
بالمعصية فقط فلا يعود الثواب اي لا مقتضى لايجابها استحقاق الثواب بعد ما قد بطل استحقاقه كالاعتذار
يعني من الاساءة في الشاهد فانه يسقط استحقاق الذم عليها ولا يوجب استحقاق المدح يعني الذي فات حال الاساءة
فكذا الثواب المستحق على الطاعة الى وقت التوبة فانه قد يسقط بالمعصية ما كان قد استحق في الماضي
فاذا تاب زال المانع من استحقاق الثواب في المستقبل على الطاعات المنضمة للمعصية حيث سقط بعض ثوابها بالموازنة
والتوبة اسقطت عقاب المعصية بنفسها كما تقدم في الوعد والوعيد وقال ابو القسم بل سقوط الثواب عقوبة
يعني لاجل المعصية فاذا ما سقطت العقوبة فعاد يعني استحقاق الثواب **قال المولف** واظن ان ابا القسم
اراد في المستقبل كما اخترناه وقد تقدم الخلاف **مسئلة قوله البصرية** وتصح
توبة من علم انه يعود يعني الى المعصية وقال **بشر بن المعتمر** اي لا يجب قبولها **قوله لنا**
يعني في الرد عليه استكمل شروط التوبة اي قد استكمل التائب شروط التوبة وانما يجب عليه فوجب قبولها
ولا يؤاخذ بما سيكون ما لم يعزم عليه يعني ولا يكلف بما في علم الله من انه يعود **احتج** بان التائب موعود
بالجنة في ايات كثيرة ولا يجوز اخلاف الوعد ومن علم الله انه يعود الى الذنب فليس بموعود بالجنة
قلنا حكمه حكم المطيع الذي علم الله من حاله انه سيفعل ما يحبطها فانه موعود بالثواب بشرط ان لا يفعل ما يحبطه
قبل الموافاة كذلك التائب **مسئلة قوله البصرية** والموافاة غير معتبرة في استحقاق الثواب
والعقاب اي لا يعتبر ما يختم به عمله عند الموت من توبة او غيرها في استحقاق الثواب والعقاب على الطاعات والمعاصي
بل يستحق الثواب والعقاب عقيب الفعل ويكتب له في كل وقت ما يستحقه ولو علم الله انه يفعل بعد ما يحبطه

وقيل يعتبر اي يعتبر ما تواتى به عند الموت وقايله هشام الفوطي وبشر بن المعتمر واتباعهما
فانهم زعموا انه لا يكتب اجر طاعته ولا عقاب معصيته الا بحسب حاله عند الموت فان علم الله انه يلقاه
تائبا كتب له اجر طاعاته في الحال وان علم انه يلقاه عاصيا لم يكتبه وكتب له عقاب معاصيه **قوله**
قلنا يعني في الرد عليهم لا يصح توقف الاستحقاق على امر غير سببه اي لا شك ان سبب استحقاق الثواب انما هو فعل
الطاعة وسبب استحقاق العذاب انما هو فعل المعصية فلا يقف المسبب على غير سببه اذ لا وجه
يقتضي ذلك **قوله** وبدليل تعجيل القطع بالسرقة هذا دليل الخصم من جهة الشرع انه يجب تعجيل القطع
وايقاعه عقوبة يعني للسارق وعلم ايضا من جهة الشرع جواز لعن الفاسق والاستخفاف به على جهة
القطع ولم يشترط الموافاة في استحقاق العقاب اي لم يشترطوا بالقطع واللعن والاستخفاف الموافاة فكذلك
غيره يعني من الثواب والعقاب قالوا وورد الوعد والوعيد مطلقين فلو لم تشترط الموافاة لدخلهما الخلف
قلنا هما مشروطان في نفس الامر بان لا يقع احباط ولا تكفير فلا يلزم ما ذكروه **مسئلة قوله**
ابو هاشم والتايب يعني من الذنب ليس كمن لم يفعل ذنبا لقوله بالموازنة يعني كما قدمنا وقال
ابو علي كمن لم يفعل اي بل هو كمن لم يذنب لابطال التوبة حكم المعصية يعني عنده فيكون التايب كالمجتنب
لكل معصية فيكتب له في كل معصية تاب منها ثواب كما لكل معصية اجتنبها يعني فاذا كان
له بعدد ما اجتنب حسنات كان له بعدد ما تاب منه حسنات **قال المولى** ولعله يستظهر
بقوله تعالى الا من تاب وامن وعمل عملا صالحا فاولئك يبدل الله سياتهم حسنات اي يكتب له مكان ما
كان يستحق من العقاب حسنات بكل معصية تاب منها كثواب الاجتناب **قال المولى** وظاهر هذه
الاية يوافق هذا القول **قوله قلنا** يعني في الرد على ابي علي اذن لا يستوي من كفر مائة سنة ومن كفر
لحظة ثم تاب اي لا يستوي حالهما في استحقاق الثواب ولكان للكافر مائة سنة اكثر ثوابا يعني ممن
كفر لحظة ثم تاب والمعلوم يعني بضرورة العقل خلافه فاستلزم بطلان قول ابي علي ووجب
تاويل الاية الكريمة وما ورد في معناها من الاخبار بان المراد بالتبديل انه يكتب للتايب في كل
وقت بعد التوبة ثواب ما قد كان فعله من الطاعات بدلا مما كان يكتب له من العقاب في كل
وقت قبل التوبة على المعصية وقيل يكتب ثواب التوبة مكان عقاب المعصية
بانه لا يمكن العدل ان يجعل ما قد فعل كانه لم يكن وقولكم في التوبة يقتضي ذلك **قلنا** انما **اخرج**
صيرته كذلك في منع استحقاق العقاب عليه لا في وقوعه **مسئلة قوله** الفاطمي
ويسقط الذم بموت المسيء هذه حكاية الحاكم عنه فلا يحسن من المسيء اليه ذمه بعد موته اذ لا غرض
فيه فيكون عبثا وقال ابو رشيد لا اي لا يسقط الذم بموت المسيء اذ يستحقه العقل قال وربما

يكون العقا

يكون الحفا يعني للذم او لغيره يدعوا الى ترك الاسآئة فلا يكون عبثًا **قوله** قلت وهو قوي
اي وكلام ابي رشيد قوي لان القاضي اراد انه قد يسقط الذم بموته فقد ابعد ويلزم سقوط
العقاب لان استحقاقه تابع لاستحقاق الذم والقاضي لا يجهل ذلك ولعل مراده ان ذم الميت
يكن ان ذم الحي في كل وقت فانه غير مستحسن عند العقلا اذ الميت كالحي في استحقاق الذم وحسنه
لاستوايهما في ذلك

باب اللطافة

هي تطلق في اللغة على ما يضعه يقال هذا الطف من هذا اي اصغر وقد تطلق على نقيض الكثيف يقال اجزا الماء لطيفة
اي ليست كثيفة والكثيف ما صلب عند اللمس وفي الاصطلاح نقيض الكثيف **مسئلة**
قوله الاكثر اللطافة ليست معنى اي ليست معنى زايدًا على زوال الكثافة وهي اكتناز
الاجزا الذي يحصل به الصلابة خلاف القاضي **قال الحاكم** لانه تردد في ذلك وحكي عنه
انه جوز ان تكون الاجسام اللطيفة كاجسام الملايكة والجن اختصت بتركيب لاجله سميت لطيفة
وهذا يشعر بانه يثبتها معنى وحكي عنه انها قلة الاجزا **قال المولف** في هذا يشعر بانه
لا يثبتها معنى وانما هو متوقف وهذا كلامه في الوقف فاما الكثافة فلا خلاف بينهم ان
المرجع بها الى اكتناز الاجزا واللطافة عند المشايخ تخلخل الاجزا **قوله** قلنا يعني على نفي
كونها معنى يجوز ان المرجع بها الى تخلخل الاجزا يعني فلا يكون معنى واذا الكثافة نقيضها وليست
معنى اتفاقًا وانما هي اكتناز الاجزا يعني فتكون اللطافة تخلخلها واثبات معنى لا طريق اليه ٥
مسئلة قوله والملايكة والجن جسم لطيف اي فيه تخلخل يصح ان تدرك بتقويه
الشعاع كما في الانبيا والمحتضر يعني فانهم يدركون الملايكة دون من في حضرتهم بدليل قوله تعالى يوم يرون
الملايكة في المحتضر ولقد راه نزلة اخرى افتمارونه على ما يرى في الشي كذا في الام وحكى عن قوم **الحاكى** ٥
زرقان ان جسم الملايكة والجن انما لم يدرك لعدم اللون اذ لا يدرك الا المتلون يعني عندهم
لا ما لا لون له **قال المولف** ولعله اراد بالقوم النجارية لانهم يقولون لا يدرك الجسم وانما يدرك
المتلون واعراضه **قوله** قلنا يعني في الرد لهذا القول لا نسلم اي لا نسلم منع ادراك ما ليس
بمتلون بل يصح ادراك ما لا لون له كما مر يعني في ادراك الجوهر وقالت **الحشوية** يجوز ان
تظهر يعني الاجسام اللطيفة فنراها شخص دون اخر وهما سيان يعني في صحة الحاسة فاقتضا
ان اللطافة غير مانعة والصحيح انها مانعة كما قاله الاكثر **قوله** قلنا يعني في الرد على الحشوية يرفع
الثقة بالمشاهدات كما مر يعني في زوال التكليف كالمحتضر **مسئلة قوله** ويجوز
دخول الشيطان في مخاريق الانسان لورود ايات في ذلك كما ورد انه يجري مجرى الدم ولا

فاما الادراك فلا يدرك عليهما وانما ادركهم الانبيا عليهم السلام بتقوية الشعاع

مانع يعني من ذلك عند الاكثر عقلاً يعني لا مانع من جهة العقل للطافة يعني كالجزء الهوى **فان قيل** اذا كان المراد باللطافة تخلخل الاجزاء والتخلخل هو الفراغات بين الاجزاء لزم امتناع حلول الحيوة فيها لافتقارها الى التاليف المخصوص **قال المولى** هذا سوال جيد وجوابه انه يجوز حينئذ حصول التخلخل في اجزايهم من بعض الجهات مع حصول التاليف من الجهات الاخرى واذا حصل التاليف ولو من جهة صح حلول الحيوة لحصول البنية فاندفع السوال والحمد لله **فان قيل** ان الجن قد كانوا يقتتلون ويسفكون دما بعضهم بعضا بدليل قياس الملائكة للذرية ادم حيث قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء والدم جسم كثيف فكيف قلتم اجسامهم لطيفة **قال المولى** لم يقولوا ذلك من قياس وانما وجدوه في اللوح المحفوظ حيث كتب فيه حال الادميين الى يوم القيمة وان سلمنا ذلك فدمهم شاكل اجسامهم في اللطافة ولا يلزم ان تكون كدما الادميين **قوله** والصرع والجنون ليس منه اي ليس الصرع والجنون من الشيطان عند الاكثر ولا من   وانما هي مرارة تتصاعد الى الدماغ فتفسد بنيته فيكون سبب الاصطراع فيمتنع تجليد علوم العقل في القلب لما بينه وبين الدماغ من المناسبة **وقال قوم** هو من المس والقا الطل اي الجنون والصرع من ذلك لقوله تعالى كالذي يتخبطه الشيطان من المس وقوله في قصة ايوب عليه السلام اني مسني الشيطان بنصب وعذاب وقيل بل بدخوله في الجسم اي انما يحصل الصرع والجنون بدخول الشيطان في جسم بن ادم وهو المراد بالمس عندهم **قال المولى** وقد وردت ايات كثيرة تقتضي صحة اضرار الجن بالادميين منها قوله ان هذه الحسوس لمسكونه وقوله اذا رائه احدكم في بيته احد الاسودين فليقل اذهب والا قتلناك وقوله صلى الله عليه واله وسلم من بات وفي يده دسم فاصابه لمم فلا يلومن الا نفسه قال الا ان ذلك مشكل من حيث ان القادر بالقدرة لا يعدي الفعل الا بالاعتماد وان الشيطان لا يقدر على رفع علوم العقل وان خرب البنيه لم تعود بارتفاعه ثم خلى الله بينهم وبين الادميين ام هم ممنوعين ان منعهم لم يكن شي من ذلك وان اذن لهم فيما ذا يعلمون الاذن وليسوا ممن يوحا اليه ولا من تحدثه الملائكة فاذن لا يصح منهم الا الدعا **قوله لنا** يعني على ابطال بطشهم بالادميين ما حكاه الله عن ابليس حيث قال وما كان لي من سلطان الايه وقوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان فلو تمكنوا من الاضرار بنا لكان ذلك ابلغ سلطان وهو الصادق الذي لا يكذب فاما ما يراه المجنون او يسمع منه فقد يتفق منه للمرور ولانه لو خلاهم مع حرصهم على حرماننا الجنة لما تمكن مرتكب الكبيرة من التوبة بل يموت او يجن لتمكنهم منه مع العداوة **قوله قلت** ويجوز عقلا تفريعه محال العقل بدخوله فيزول حتى يرتفع يعني فاذا ارتفع

اعاد بنيه المحل الا ان الاية تمنع من ذلك ونحوها مما تقدم فوجب تاويل الاية ماورد
اما قوله كالذي يتخبطه الشيطان فورد على ما تعتقده العرب من التخبط من تاثير
الشيطان كما حكى عنهم بقوله كان رجال من الانس يعوذون برجال من الجن لانه كان
اذا نزل احدهم واديا قال اعوذ بساكن هذا الوادي مما اخاف **قال المؤلف**
وفيه نظر لانه لو كان باطلا لبينه الله كما في غيره مثل وقالت اليهود يد الله مغلولة
غلت ايديهم فحملها على ظاهرها اولى وهو انه شبه اهل الربو يوم القيمة في اضطرابهم من
تركضه الشياطين وليس فيه دلالة انه واقع من الشياطين في غير تلك الحال واما ما روي
عن ايوب فمحمول على ان الشيطان دعاه الى معصية كانت سبب البلوى مع كون ما ابتلي
به لطف له او لغيره كما كقوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم
والتحريم تكليف والتكليف لطف او ترك مفسدة فكذا تكون المعصية سببا في اللطف
لا انه مكن الشيطان منه ومن اهلاك ماله وولده اذ لا يعلمه الا بوحي وليس من اهله ولان
ذلك تقريبا وقد ابعده الله وطرده واما الاخبار فيجوز ان الجن تسكن في تلك الاماكن
وان شريعتهم تجوز المكافاة فيتعوذ الداخل من ان يؤذي ساكنها وتمحازا وتجوزا ان يتعوذ
من بطشهم وان لم يكن قد وقع مثله كما تقدم **مسئلة قوله** الاكثر وابليس من الجن
لقوله تعالى كان من الجن وقال الجاحظ والحشوية بل من الملائكة اذا امر معهم بالسجود يعني حيث
قال تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس ولم يفرده بالامر ثم قال فسجد
الملائكة كلهم الا ابليس فاستثناه منهم والاصل في الاستثناء ان يكون من الجنس
قوله لنا يعني على انه من الجن قوله تعالى كان من الجن فلو كان من الملائكة لما اورده وانما
اراد بيان ان ابليس منهم وان امر معهم بالسجود والا كان عبثا وقوله خلقتني من نار والملائكة
من نور وقوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم يعني الملائكة وقد عصى يعني ابليس فوجب كونه من
غيرهم وهي وان وردت في ملائكة النار فالعموم لا يخص بسببه واجلا منها قوله في صفة
الملائكة عموما بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون فوصف جملة الملائكة
والمعلوم ان ابليس قد خالف الملائكة الامر والا لزم كذب الاية **مسئلة**
قوله الحاكم عن المعتزلة ووسوسة الشيطان انما هي في باطن السمع اي في
باطن الصماخين الظاهرين من ابن ادم وقيل بل يمكن ان يخطر بالبال ما يريد اي الشيطان
متمكن من ذلك وقالت الحشوية يدخل البدن فيوسوس في القلب يعني يحدثه ما شا لقوله تعالى

يوسوس في صدور الناس **قوله** لنا يعني في الرد عليهم لا يقدر الجسم على فعل ارادة او داع في غيره
والا لقدرنا يعني على ذلك في غيرنا لان الشياطين مثلنا اجساما قادرون بقدرة ومقدوران
القدر متجانسة **قوله** ولا حاسة للسمع يعني في الحيوان سوى الاذن يعني فلا تصح الوسوسة
في غيرها **قوله** قلت ويجوز ان يكون في القلب كالاذن اي كحاسة الاذن يدرك بها الحيوان
ما يوجد في باطنه كما يدرك بالاذن ما يليه قوله تعالى يوسوس في صدور الناس لوجود الوسوسة هنالك
لا في الاذن يعني في الصدر وهذا عقلي وهذا الجمع بين القولين **فان قيل** يجوز ان يذهب
بحاسة القلب من ختم على سمعه **قلنا** يجوز ان الحاسة الباطنة والظاهرة مناسبة لاجلها
بحل الادراك باحدهما دون الاخرى **مسئلة قوله** العدلية والملائكة مكلفون
يعني كالثقلين وقالت الحشوية بل مضطرون او لا اختيار لهم في الافعال كما قالت الجهمية في حقنا
قوله لنا يعني في الرد عليهم اذ لما استحقوا مدحا ولا ذما وقد مدحوا في القران حيث قال
عباد مكرمون الاية ولا يعصون الله ما امرهم وقال في الجن يا قومنا اجيبوا داعي الله وامنوا به وقوله
قل اوحي الي انه استمع نفر من الجن الاية وقوله وانا منا الصالحون ومنا دون ذلك وهذا يقتضي انهم
كالادميين في استحقاق المدح والثواب والذم والعقاب ولا يبعد انه معلوم من دين النبي صلى الله عليه وسلم
لانه كان يلعن ابليس ويعظم الملائكة وتكليف الملائكة يخالف تكليفنا لما ورد من ان فيهم سجودا لا يقومون
الى يوم القيمة وركوعا لا يقومون ايضا الى يوم القيمة وفيهم من كلف الطيران في سمت وفيهم خطه (?)
ونعرفهم ما نعبد وابه (?) اما من جهة ملك اخر بان يرسل بعضهم الى بعض او يوحي الى كل واحد بعده
به بكلام في باطن سمعه او كلام موسى من الشجرة واما الجن فيحتمل ان تعبدهم كتعبدنا من حيث ان
نبينا مرسل الى الثقلين والمبلغ لهم الرسل ويحتمل ان تعبدهم بخلاف تعبدنا وانهم امروا باتباع
الرسل في العقليات وتصديقه فيما جاء به من امر الله لقيمة والعقليات دون العمليات فلا تكليف
عليهم فيها لما ورد من ان طعامهم الفحم والروث وانهم يقفون في الاماكن المتنجسة ولم يرد ان
فيهم الا قوله وان من امة الا خلا فيها نذير وليست على ظاهرها والا لزم ان يكون الطير وساير الحيوانات
مكلفة والها رسل كما شهد بذلك سياق الاية والمعلوم انها غير مكلفة فاما الهدهد فيجوز ان
الله تعالى خصه بالهام كما في الاطفال فانهم يخاطبون بابلغ مما خاطب به الهدهد ان خاطب
بلسان فصيح او تمام [illegible] حسبه وفيه سليمن معجزة له وربما سمع ان السجود لغير الله يكون كفرا فهلهل (?)
الاية حكاية عبادته وكذلك النملة وان كان الاشكال فيها ادون واما [illegible] فذلك يعرف بالخبرة
وخدمة الجن والطير لسليمن باختيارها بدليل توعده لهم بالعذاب ولو كانوا مضطرين ذلك

ط
الجزء ٥

ويكون

ويكون لخدمة الاطفال فانهم يفهمون الامر والنهي ويخافون التاديب ويرغبون بالترغيب
مع كونهم غير مكلفين وكيفيه قهرهم اما بالريح حيث سخرها له تاتي بهم كيف شا وهذا يعم
الجن والطير واما باب بسيد المسلمين منهم فيحضرون المدون وهذا احضر الجن **مسئله**
قوله العدلية وللملايكة شهوة ولا تعلم كيفيتها انما قطعنا بان لهم شهوة لانها من لوازم
التكليف ولا نقطع بتعلقها وقيل في الرويه والرايحه والسماع اي نعلم ان شهوتهم تتعلق
بتلك الاشيا دون غيرها **قال المولف** ولا اعرف لاهل هذا القول وجه سوا ان يقولوا
قد ثبتت شهوتهم وبطل تعلقها بالمطعوم والمشروب والملموس والمنكوح والملبوس بالاجماع
والشهوة لا تعلق الا بالمدركات ولم يبق مدرك سوى هذه الاشيا التي هي الالوان
والروايح والاصوات لعدم المانع من تعلقها بها فتعين تعلقها بتلك وربما يحتجون بما ورد
من انهم يستغفرون لصاحب الطيب ما دام عليه **قوله** واكثر الناس على ان لا شهوة لهم
يعنون مع كونهم مكلفين لان المشقه تحصل بان يامرهم بامر متعب لعرق موضع القدر وهذه
المشقه تكفي في حسن التكليف **قوله** قلنا يعني في الرد عليهم اذن لما صح تكليفهم يعني لان
التكليف لا بد فيه من مشقه فعلا او تركا فلا مشقه الا مع الداعي الى خلاف ما كلف ولا
داعي الا مع شهوة وذلك الشاق المتعب لا بد من الترغيب ولا ترغيب الا بجنس ما يعتاد في
الدنيا من المشتهيات اذ لا بد من الامر والنهي وهما يقتضيان الترغيب والترهيب ولا يحصلان
الا بجنس ما يعتاده فاستلزم ثبوت شهوتهم ويثابون ويعاقبون بحسبها في التكليف فعلا
وتركا **مسئله قوله** البصريه والهوى جسم رقيق لطيف اي ليس بمكتنز
الاجزا بل متخلخلا وقال ابو الهذيل بل مكان الجسم وليس بجسم قال لانه لو كان جسما لافتقر الى
مكان اخر فيتسلسل **قال المولف** والاقرب ان خلافه راجع الى التفسير المكان فعندنا انه
عبارة عن جسم صلب يمنع الثقيل من الهوى وعنده عبارة عن الجهه التي يصح وجود المتحرك فيها فكانه
قال الهوى ليس بشي كالذي بعده وقيل ليس بشي اي الهوى ليس بشي **قال المولف**
حكاه هذه الاقوال في العيون وكثرها والاقرب عندي انها ترجع الى قولين كما تقدم **مسئله**
قوله قلنا يعني على انه جسم رقيق ادراكه عند الحركه يعني تحريك احدنا يده اذا اضرب
بها في الهوى اتصل بها اجزا باردة في موضع والاجزا حارة في موضع الحر وكذا اذا سعى
سعيا قويا وجد في جوانبه مثل الريح **قوله** وملوه الظروف اي ولانا نجد الهوى يملو
الزق ونحوه اذا نفخ واذا اطلق وكاه وجد ازدحام تلك الاجزا لانه قد ينقال الهوى حار تارة

وبارد اخرى ورطب مره ويابس اخرى في لسان العرب والحكما والعلما والحد لا يوصف
بشي من ذلك اصلا ولولا اتصال اجزاه لما صح انجذابه لما من انابيب السقايات وما يعرف في
محاولة ادخال الماء في القماقم ○ **باب مسائل متفرقة** اي فيه مسائل لا
تختص ببعض ابواب علم اللطيف دون بعض **مسئلة قوله** من مد يده الى خارج الفلك ذهبت لا
في مكان اي لم يمنع من نفوذها مانع لان ما وراء افلاك **العالم** وراء لا موجود فيه يمنع من نفوذ
الجسم وقال ابو القسم لا يذهب اصلا اي لا يذهب يده بناء على اصله ان الجسم لا يوجد الا
في مكان وهو المحيط عنده وانه لا يصح عنده وجود جسم خلف العالم للاصلح وقد ابطلناه
قوله وانكر القولين عباد ولم يبين مذهبه يعني في المسئلة **قال المولف** ولعله
يقول بعدم اذ لا يصح وجود جسم خارج الفلك العالم كما قال بعض الفلاسفة ○
قوله لنا يعني على صحه ذهابها انه لا مانع من ذهابها يعني في تلك الجهات فصح ذهابها
وما بنا عليه باطل وكذلك ما زعمه عباد والا لزم عدم العالم لانه لا في مكان **مسئلة**
قوله والوقت كل حادث معلوم عند حدوثه يعني كطلوع الشمس وغروبها ورؤيه
الهلال ونحو ذلك فاذا علق به ما يجهل حال حدوثه سمي وقتاله ومن ثم صح التوقيت بالليل
والنهار وحركة الكواكب وفعل الناس يعني فاذا جهل قدوم فقال متى قدم حبيب
بامر حادث بان تقول عند طلوع الشمس او نحوه ولم يصح بالقديم والباقي يعني فلا تقول قدم
وقت الباري ولا وقت البحر والجبل او نحوه من الباقيات وقال ابو الهذيل بل الليل والنهار
لا غير وقيل حركات الفلك يعني دون غيرها وقيل شي غير الليل والنهار وحركات الفلك
اي وغير حركات الفلك وذلك الشي ليس بجسم ولا عرض وهذا للبعض الفلاسفة **قوله**
قلنا يعني في الرد عليهم جميعا لا يعقل من الوقت سوا ما ذكرنا **قال المولف** والاقرب ان
الخلاف لفظي اذ لا يخالفون في صحة التوقيت بغير الليل والنهار كان يقال جاء زيد حال قدوم
الامير واما الخلاف في وضع لفظ الوقت في الاصل هل وضع لكل ما يصح التوقيت به او للاول
حادث فعند اصحابنا للاول وعند المخالف للثاني فيكون السابق الى الفهم الليل والنهار
وساعاتهما كما قال ابو الهذيل **مسئلة قوله** والبرء والمرض من فعل الله يعني عند
اصحابنا لان البرء عبارة عن زوال المرض والمرض عبارة عن الم يحدث فينا ابتداء والاختراع
لا يقدر عليه الا الله وقال ابو القسم يجوز من فعل غيره يعني كمن سقا غيره سما فانه امرضه او داوا
فانه ابراه كالطبيب يعني فان العلة تزول بفعله **قوله** قلت والاقرب ان الخلاف في

انه خلافهم

عباره

في عبارةٍ يعني كما تقدم فاصحابنا يبنون البرء والمرض عبارة عن العلة وزوالها وعند
عبارة عن وجود الالم وزواله باي وجه ويصف الفعل الى احدنا باد ناعلقه كما تقدم
قوله اذ لو دخل في مقدورنا يعني البرء والمرض لو دخل في مقدورنا لم يبق مريض على مرضه يعني
بل يبريه من يحب برءه بل هو يبري نفسه لو قدر عليه ولا عد واصحاحا يعني بل يمرضه من يحب مرضه احترازا
من دون مباشرة فيمرض كل احد عاداه ولا يحتاج الى قتاله والمعلوم خلافه والضحك والبكاء
ليسا معنيين مستقلين بل يرجعان الى ما تقدم من الاعراض فالضحك في اللغة تفتح في العينين وتقلص
وتقلص في الشفتين عند سرور او تعجب والبكا نزول الدمعة مع لوعة في القلب ومن لم يكن
معه سرور ولا تعجب فهو متضاحك ومن لم يكن معه لوعة لم يسم باكيا كالارمد وقد يكونان من
فعلنا حيث وقف على الدواعي والصوارف ومن الله حيث يتعذر علينا رده واطلق اصحابنا ان البكا
من الله لما كان لا يمكن رده مع اللوعة **قال المؤلف** وهي من قبيل الغم وما ورد من النهي عنه فانما
هو عن الصراخ والنحيب لا البكا لقوله صلى الله عليه واله وسلم العين تدمع والقلب يحزن ولا نقول ما يسخط الرب
وقد تختلف احوال الحزن فمنهم من لا تنزل له دمعة والحيا رجوع الى الفكر في المستحيا منه والخجل عي
وحصر عند محاولة امر والوجل حزن وخوف مع صفرة في الوجه بزوال الدم عنه **مسئلة**
قوله البهشمية من القاضيا في الماء يعني او غيره من الحيوانات فهلك فالمهلك هو الله تع
بالاعتمادات التي في الماء حتى سد خياشمه يعني حيث حبس النفس فهلك بذلك وقال ابو القسم
ان لم يضطرب الطفل يعني في الماء بل دخل خياشمه من غير اضطراب حصل منه فالقاتل الملقي
يعني لما لم يحصل من الطفل فعل سد خياشمه الماء سببه وان اضطرب فهو القاتل لنفسه اي وان
اضطرب الطفل فهو القاتل المهلك لنفسه دون الملقي اذ بحركته دخل الماء خيشومه وهذا باطل اذ لم
يدخل الماء بالاضطراب بل بما خلق الله فيه من الاعتماد اللازم سوى اضطرب ام لا **قوله** قلت
لكن الملقي ضامن اتفاقا يعني بيننا وبين ابي القسم لتعرضه اي لتعرضه الصبي الهلاك وقد نعني يحمل ذلك
ولم يهلك باضطرابه فلا حكم له اي لا حكم للاضطراب وصار كمن القى في نارا وثلج فهلك بالحر
او البرد فان المهلك الملقي فيهما **مسئلة** **قوله** والمدة والزمان والدهر اسماء لم
لم يكن حد من حركات الفلك وقال ابن زكريا المتطبب الرازي هو غير الفلك والعالم اي
وغير العالم وغير حركته وهو قديم اي وذلك الامر قديم والمعلوم انه يصح التوقيت بالمدة والدهر
لا اول لوجوده **قوله** لنا يعني في الرد عليه لو كان قديما لما صح التوقيت به اذ التوقيت انما يصح
بالحادث يعني كما تقدم والمعلوم انه يصح التوقيت بالمدة والزمان فيقال كم مدة توقفك في بلد

الزمان او

كذا وكم مضى لك فيها من الدهر او الحين فيقيس بالليالي والايام فبطل قوله انها اسما لغير ذلك لمخالفته

اصطلاح اهل اللسان من العرب لكن بنا على قدم الزمان كما تقدم في التوحيد **باب مسائل**

الخلاف والوفاق يعني بين الذوات لانها توصف بانها متماثلة وبانها مختلفة

وذلك حقيقة ما وصف به لك من الصفات فعلى سبيل التجوز كما يقال القادرية مختلفة في

القادرين والوجود متماثل ولا يصح الوصف بذلك الا بعد معرفة ماهية التماثل والاختلاف

وما يحصل به التماثل والاختلاف **مسئلة قوله** البصريه التماثل سد احد

الذاتين مسد الاخرى فيما يرجع الى الذات ذكره قاضي القضاة وهو مراد ابي هاشم حيث قال

هو ما سد بعضه مكان بعض وقال ابو القسم بل في جميع الصفات يعني من كونه اسود او ابيض او

صغيرا او كبيرا ومربعا ومدورا وحسنا وقبيحا الا الزمان والمكان كما تقدم **قال المولف** والاقرب

عندي ان التماثل في اللغة ما ذكره ابو القسم اذ لا تصف العرب الاسود والابيض بالتماثل بل

بالاختلاف والتماثل في الاصطلاح ما ذكرته البصريه لوصف الاجسام المتكلمون جميع التماثل

الاجسام بالتماثل وان اختلفت تركيبها والوانها فارتفع الخلاف ومعنى قول المتكلمين فيما يرجع الى الذات

اي فيما يجب ويجوز ويستحيل مما يكون وجوبه وجوازه واستحالته مقتضى عن صفة الذات كوجوب التحيز للجوهر

وجواز السقل عليه واستحالة كونه في جهتين في وقت واحد وكل جوهر لا يخالو الاخر في ذلك **قوله**

قلنا يعني في الرد عليه اذن لخالف نفسه باختلاف الصفات عليه اي لو اقتضت الصفة الجائزة

الاختلاف لزم ذلك فيخالف الجسم نفسه حيث تحرك ثم سكن او حيث حله البياض بعد السواد والشي

لا يخالف نفسه **قال المولف** وهذا الالزام وليس بالواقع لما كان ابو القسم لا يخالف كما تقدم

حيث اراد المعنى اللغوي وهذا الالزام لا يلزم اهل اللغة لانهم يقولون قد تغير حاله بتغير صفته ○

وقال الناشي من اصحابنا ويقع بالمماثلة بالاسماء اي وكما يقع بما تقدم فقد يقع بالاسماء يخالفنا بانه لا شي

لا نحن فيشون اي مفعولون ولو وصفا بكوننا اشيا لماثلنا وقالت الباطنيه لا يسمى القديم شيا لتسميتنا

اشيا هم وافقوا الناشي في كون الاشتراك في الاسم تقتضي التماثل ولا مثل له فلا يوصف بذلك عندهم

قوله قلنا يعني في الرد عليهم جميعا اذن لم يعرف التماثل الا بعد معرفة اللغة اي لو كان الاشتراك

في الاسم يقتضي التماثل وهو طريقه لم يعرف التماثل الا بعد معرفة الاسم والمعلوم انا نعرف تماثل

الذاتين وان لم نعرف اسمهما **قال المولف** وهذا لا يلزمهم الاحيث قالوا لا طريق الى

التماثل الا معرفة الاسما ولم يقولوا بذلك وانما قالوا بان الاشتراك في الاسما احد الطرق الى التماثل

فالاولى ان يقال لهم ما تريدون بقولكم ان الاشتراك في الاسم يقتضي التماثل ان تريدون التماثل

مسلم او تريد من انهما يصيران بالاشتراك في الاسم مثلين في الذات فذلك ممنوع
بالضروره لاشتراك السواد والبياض في كونهما لونا وعرضا وشيا ولم يتماثل ذاتهما ومعلم
بتسميتنا اشيا او القديم يوهم لا معنى تحته **مسئله** **قوله** البهشميه والصفه
التي تقع بها التماثل والاختلاف لا تصح المشتركه فيها مختلفين اي لا يصح الاشتراك بينهما الا في
نفس الصفه ولا في كيفيه استحقاقها وقال ابو علي لا تصح في كيفيه استحقاقها وتصح فيها اي لا يصح اشتراك
المختلفين في كيفيه استحقاق تلك الصفه ويصح اشتراكها في نفسها كالقادريه فينا وفي القديم يعني
والعالميه والحييه والوجود فانا قد شاركنا في هذه الصفات وهي ذاتيه في حق القديم عنده
وخالفنا في كيفيه ثبوتها له وهي كونها واجبة الثبوت في حقه لما ثبت له لا لمؤثر ولا لما يجري مجراه
وهي في حقنا واجب جايز تثبت لمعنى موجب وقد تقدم وقد تقدم من الاحتجاج عليه
وتصحيح قول البهشميه ما فيه كفايه **واعلم ان الناس مختلفون بماذا يقع التماثل والاختلاف (١)**
فقالت البهشميه بالصفه الذاتيه وجعلوا التماثل والاختلاف حكمان مقتضيان عنهما
وان التماثل والاختلاف يكون في العدم والوجود بحسب تلك الصفه وقال ابو الحسين
وابن الملاحمي والامام يحيى عليه السلام والرازي من الاشعريه بمجرد الذات لا بصفه لها وهو قول
عباد البعد اذنيه **قال المولف** ولم اقف على مذهب ابي علي بما يقع التماثل والاختلاف
عنده والظاهر من مذهبه انه لا يثبت الاحوال على الحد الذي اثبتها ابو هاشم وكان الكلام
فيها مجملا حتى جاء الشيخ ابو هاشم وفصل الكلام فيها **مسئله** **قوله** البصريه ولا
يعلل الاختلاف بالنفي اي لا يصح تعليل الاختلاف الذاتين بالنفي فلا يقال الجوهر يخالف العرض
بانه لا يحتاج الى محل والعرض يخالف الجسم بانه ليس بمتحيز ولا يقال الباري يخالف الذوات
بكونه ليس بجسم ولا عرض بل بالاثبات اي بل يعلل الاختلاف بالاثبات فقط فيخالف الجوهر العرض
بالجوهريه وهي ثابته في الوجود والعدم والباري يخالف غيره بصفه تخصه كما تقدم وكل جنس
من الاعراض يخالف مخالفه بخصه كالسواديه في السواد وكذلك سايرها ولا صفه للعرض
بكونه عرضا وقيل بل يصح تعليل الاختلاف بالنفي **قال المولف** ولعل هذا لمن
نفى الاحوال والصحيح خلافه **قوله** قلنا يعني في الرد على من جوز ذلك ان علل يعني
الاختلاف بانتفا امر ثابت للمخالف اي المخالف المسمى عنه ذلك الامر فاما والحمد فهو
المقتضي اي المقتضي للاختلاف والتماثل وهو المطلوب او جايز اي او يكون ثبوته للمخالف جايز
جاز انتفاوه بحمل الذي ثبت له فيدعي الخلاف والوفاق بين الشيئين وبيان ذلك انه لا

يبقى الا ما هو ثابت لا منفي فاذا عللنا مخالفة السواد للجوهر بانتفا التحيز عنه لزم كون التحيز
امرًا ثبوتيا والا لم يعقل انتفاوه واذا كان ثابتا كان ما هو علة الاختلاف لا النفي وكذلك
نظيره فيقال الجوهر يخالف السواد بتحيزه اولى من ان يقال السواد يخالف الجوهر بانتفا التحيز
مسئلة **قوله** البهشمية لا يجوز في المختلف التماثل ولا في المتماثل الاختلاف اي لا يطرأ
التماثل بعد الاختلاف ولا الاختلاف بعد التماثل اصلا في حال من الاحوال ولا يقدر على
تصيير المختلف متماثلا ولا على تصيير المتماثل مختلفا احد من القادرين **قوله** ولا التماثل من
وجه والاختلاف من وجه اي ولا يجوز في المثلين ولا المختلفين ان يطرا عليهما ذلك **قال**
المولف وهذا انما يستقيم على قول من يثبت صفات الاجناس فاما من نفاها وجعل الصفات
كلها بالفاعل فانه يجوزه ولا يمنعه فيكون الكلام عليه في اثبات الصفات لا في هذا الموضع **قوله**
وفي الاعراض متماثل ومختلف اي فيها ما هو متماثل كالسوادات والحلاوات ونحوها وفيها
ما هو مختلف كالسواد والحموضة والعلم والارادة ونحو ذلك وقال ابو الهذيل لا اي ليس فيها ما هو
متماثل كالسوادات والحلاوات ونحوها وفيها ما هو مختلف كالسواد والاحوال الموجبة عنها ولهذا
قال قدرة الله ذاته وعلمه ذاته فاذا هي المعاني فلا تماثل ولا اختلاف وان اثبت الاحوال ايضا
لانه يجعلها ثابتة بالفاعل كقول ابي الحسين او امور اعتبارية كقول نفاة الاعراض ودليل اثبات
الاعراض يبطل هذه المقالة وقال عباد المخالف يخالف بخلاف اي يخالف مخالفه بمعنى يحله موجب كونه
مخالفا والعرض لا يحل العرض بمعنى واذا لم يحله لم يصح في الاعراض الاختلاف لاستحالة حلول المعنى
بالمعنى فاقتضى كون الاعراض متماثلة كلها قال ابو رشيد لا نعلم مذهب عباد في مخالفة الجوهر
للعرض يعني هل يصح اختلافهما عنده ام لا لانه يصح حلول الخلاف في الجوهر ويستحيل في العرض
ولم يعلم هل هو يشترط حلول الخلاف في كل واحد من المختلفين او في احدهما فقط وتماثل الاعراض عنده
في كونها غير متحيزة وانها مفتقرة الى المحل لانها اصوات او حلاوات او روايح فذلك يرجع الى الادراك
وقالت المجبرة الاعراض تختلف وتشتبه ويجوز اختلافهما من وجه وتماثلهما من وجه فقد وافقونا في طرف
ووافقوا المخالف في وجه اخر **قوله** قلنا يعني في الرد عليهم جميعا الخلاف والوفاق
بالصفة الذاتية اي انما يكون بالصفة الذاتية لا بمجرد الذات ولا بعلة ولا بالفاعل بل التماثل
والاختلاف وصحة كون الذات معلومة احكام مقتضاة عن الصفة الذاتية لا تتغير كما تقدم

في كل ذاتيه

وهي لا تتعدد يعني الصفة الذاتية كما مر من انه لو كان للذات اكثر من صفة ذاتية لخالفت نفسها ولا
تتغير اي فالصفة الذاتية لا تتغير بحال اي لا تزول عن الذات فلا تتغير التماثل والاختلاف لا في العدم ولا في

الوجود **تنبيه** وطريقنا الى التماثل والاختلاف في المدركات
الادراك من حيث تعلق باخص الاوصاف وباتحاد المتعلق ووجه التعلق في المتعلقات
لانه اخص احكامها الذي تكشف عن صفتها الذاتية ولتماثل الحكمين كالحيوة والتاليف
او انتفا وهما بضد واحد حيث كانا غير ضدين **مسئلة** **قوله** البهشمية
الضد ان كل امرين يمتنع وجود احدهما لاجل وجود الاخر سوا كانا باقيا كالباقيات يعني التي
تقدم ذكرها ام تمانعا كغيرها اي كغير الباقيات نحو الشهوة والنفرة فان الطاري منهما
لا ينفي ما تقدم لما لم يوجد اكثر من وقت واحد لكن الطاري منهما يمنع وجود الاخرى حال وجوده
فقط هذا معنا التضاد عند شيخنا وحكى ابو القسم عن قوم ان الضدين ما يمتنع صدور احدهما
من العالم بوجود الاخر وحكى عن الاسكافي ان ضد الفعل تركه وان فعل الفاعل لا يضاده فعل غيره
واتفقوا ان التضاد انما يكون بين الاعراض فقط وقد قيل الاجسام تتضاد وللفلاسفة
فيه كلام وقيل ما يستحيل وجودهما في محل واحد اي الضدان ما يستحيل اتحاد محلهما
ووقت وجودهما فيه ولا تضاد الا بين الاعراض يعني عند اصحابنا لا بين الاجسام **قوله** قلت
وبين الجوهر والعرض يعني عند اصحابنا كالجوهر والفنا يعني عند من اثبت الفنا يعني من الشيوخ
قوله وعن قوم ان الاجسام تتضاد **قال المولف** واظن انه توهم تضادها امتناع
تداخلها من حيث لم يصح مصير الجزئين في جهة واحدة فصار كامتناع اجتماع السوادين والبياض
في محل واحد **قوله** قلنا يعني في الرد عليهم لا وجه اي لا وجه لما زعموه لانا نعلم تماثل
المتحيزات بالادراك حيث لم يلتبس احد الجوهرين بالاخر وكذا الالوان وفي الاحكام حيث
سد احدهما مسد الاخر فيما يجب ويجوز ويستحيل كما تقدم **مسئلة** **قوله** البصرية
ويجوز ان ينفي ذات واحدة ذواتا كثيرة يعني لاجل التضاد كبياض طرا على محل فيه سوادات يعني
كثيرة فانه ينفيها الجميع من حيث ان الضد ينفي عند طرو ضده لاجل صفته المقتضاة لا انه تاثير
ضده الطاري فاذا انتفى لما هو عليه في ذاته فذلك حاصل في جميعها فوجب انتفاؤها وان كثرت
وقال ابو القسم بل كل جز ينفي جزء فقط **قال المولف** ولعله بنا على اصله بامتناع اجتماع
المتماثلات في محل واحد ولكون الاعراض غير باقية **قوله** قلنا يعني في الرد عليه لا اختصاص
للطاري بنفي بعض دون بعض فنفاها اجمع يعني عند اصحابنا **قال المولف** وفيه تسامح لانه
لم ينفها وانما انتفت لما هي عليه في ذواتها عند طرو ضدها **مسئلة** **قوله** البهشمية
والضد ليس بعلة في انتفا ضده اي لا تاثير له في انتفائه بل ينتفي لما هو عليه عند طرو الضد وقيل

وجه ٢

بل هو علة فيه اي في انتفائه عند طرقه قال المؤلف وينبغي ان يكون هذا الا في القسم حيث
جعل كل جزء منتفيا اخر قوله قلنا يعني على ابطال هذا القول اذ لو عاد البياض بانتفاء
السواد كزوال علته وبيان هذا ان السواد اذا كان علة في انتفاء بياض المحل لزم
بانتفاء السواد ان يزول انتفاء البياض لان المعلول ينتفي بانتفاء علته وقد انتفى السواد ومعلوله
انتفاء البياض وانتفى انتفاء البياض بثبوته ولا حجة للمخالف الا انتفاء احد الضدين عند طرو ضده
على طريقة واحدة وهو يحتمل ان انتفاؤه لما ذكرنا فلا طريق له الى القطع

باب العلل وسائر المؤثرات

اعلم ان المتكلمين على قولين في اثبات العلل والاسباب فمنهم من نفاها وهم نفاة المعاني ومنهم من اثبتها وهم مثبتوا المعاني وقد تقدم الكلام في ذلك مسئلة قوله العلة ما توجب صفة للجملة يعني كالحيوة وللمحل يعني كالكون فانه يوجب للمحل هذا معنى
العلة في الاصطلاح واما في اللغة فهي ما يغير به المحل ومنه سمي المرض علة لما يغير به الجسم وشبه
المعنى الاصطلاحي باللغوي لما يغير محل العلة من حال الى حال قوله والسبب ما يوجد ذاتا
يعني في الاصطلاح واما في اللغة فهو ما يتوصل به الى غيره ومنه سمي الطريق سببا لما اوصل الى الجهة
المقصوده ومنه فاتبع سببا اي طريقا وشبه به المعنى الاصطلاحي لما اوصل الى المسبب قوله
وسميت علة يعني في الاصطلاح لتغير محلها وهي في اللغة ما يغير به المحل يعني وشبه بالمعنى اللغوي
مسئلة قوله البصريه والمعلول مقارن للعلة اي لا يصح تراخيه عنها كالعلم وكونه
عالما يعني فان ثبوت كونه عالما مقارن لوجود العلم اذ لو وجد ولا معلول لانقلبت ذاتها اي لا يوجبها
عنها اذ يوجبه لما هي عليه يعني في ذاتها وهي صفة المقتضاه وانما قلنا ذلك لان قد ثبت ايجابها واما
ملت الامر اولا الثاني باطل والاول يجب وهي معدومه وان كان الامر فاما موجب او مختار الثاني
باطل والاصح ان تجعل العلة الواحدة موجبة لكل معلول وان تجعلها غير موجبة فتوجد ولا توجب
وان كان موجبا فاما ذاتا او لا الاول باطل لان ذلك علة والكلام في ايجابها الايجاب لعلة كالكلام
في ايجاب العلة فيتسلسل والثاني وهو الموجب غير ذات الصفة المخصصة بتلك العلة قوله و
المسبب مقارن ومنه متراخ اي هو نوعان نوع يقارن وجوده ونوع يفارقه وجود سببه كالالم
ونوع تراخا عن وجود سببه وهو العلم المتولد عن النظر والاعتماد المتولد عن اعتماد اخر وقال بشر بن
المعتمر وغيره من المعتزلة بل علة كل شيء منتقلة ضرورة وقعت يعني كالحيوة والقدرة لانهما حصلا فينا
من جهة الله تعالى قوله ام اختيارا يعني كالارادة والكراهة فانهما حصلا فينا باختيارنا وكذا ما

حصل

حصل باختيار نام المعاني الموجبة وكلها عندهم متقدمة لمعلولها وعند اصحابنا مقارنة **قوله** معمر وعيسى الصوفي الاضطرارية تقارن اي تقارن معلولها والاختيارية تقدم عليه اي تتقدم على معلولها ففصلوا بين العلتين الضرورية والاختيارية في ذلك **قوله** المجبرة بل مقارنة فيهما اي في الضرورية والاختيارية وهذا مثل قول اصحابنا **قوله** قلنا يعني على تصحيح المقارنة فيهما مسلم اي مسلم مقارنتها لمعلولها الا في جعلهم الفعل معلولا للقدرة فباطل لما مر يعني في مسئلة خلق الافعال الجبر من قال بتقدمها بانها موثرها في معلولها والموثر يجب تقدمه كالقدرة فانها متقدمة لاثرها وهو الفعل قلنا تاثير القدرة في الفعل ليس كتاثير العلة في المعلول لان تاثير القدرة في الفعل تاثير صحة لا وجوب وتاثير العلة في معلولها تاثير ايجاب والموثر في الفعل القادر بواسطة القدرة فهي كالالة ومعلول القدرة انما هو القادرية وذلك حكم مقتضي عن صفة المقتضاة بشرط الوجود فيستحيل تخلفه عنها عند وجودها والمعلوم جواز تخلف الفعل عنها مع وجودها فبطل كونه معلولها **مسئلة قوله** اكثر المعتزلة والصفة لا تعلل لكونها صفة اي لا تعلل بمجردها لانها قد تثبت لا لموثر كصفات الاجناس عند مثبتيها وقالت الاشعرية بل تعلل اي بل تعلل الصفة على اي وجه ثبتت وهو قول من نفى صفات الاجناس من اصحابنا لانهم يجعلون الصفات بالفاعل **قوله قلنا** يعني في الرد عليهم لو عللت اي لو عللت ثبوت الصفة بعلة لافتقرت الى علة ثم كذلك في كل علة فان قالوا هي تنتهي الى صفة بالفاعل قلنا بنا على نفي صفات الاجناس وقد اثبتناها بما لا دافع له **مسئلة قوله** والصفة قد تعلل بعلة اي قد يوثر في ثبوتها علة كالقدرة توجب القادرية والكون الكائنية **قوله** او بوجه اخر اي وقد يوثر في ثبوت الصفة غير العلة كالمقتضي وهي صفة توجب صفة لم تستحق لها تلك الصفة كالحيية فانها مقتضي المدركية لذلك الحي بشرط وجود المدرك **قوله** والذي يعلل منها يعني الصفات هي ما يتجدد بعد ان لم يكن وان كثر يعني كالقادرية والعالمية والحيية في حقنا وكذا الكائنية في الجواهر والمدركية فينا وفي القديم لانها ثابتة بعد ان لم يكن وان تجددت على سبيل الوجوب لان طرق التعليل اربع عند المتكلم الا مضي احدها واما اذا لم يعلل بطل والافتراق بعد الاشتراك او ما تعلقت بوجه لولاه لم يكن اولى بالثبوت يعني كما تقول في اثبات القادرية والعالمية انا قد وجدنا حيين صح من احدهما ما تعذر على الاخر فلا بد من موثر والا لم يكن احدهما بان يصح منه الفعل اولى من الاخر مع اشتراكهما في المصحح وهو الحيية وذلك الامر ليس الا كونه قادرا **مسئلة قوله** والمدركات ليست بعلة اي ليست مما توجب صفات والاحكام عند مثبتي العلل من اصحابنا اذ لا توجب صفة يعني لمحالها بل هي تدرك بنفسها ومعنى اسود اي قولنا اسود محل فيه

صفة العلية في العلية التي [illegible] وفيها مسلسل اي الى مالا نهاية الا العلة
في نها الكلام الملاصقة [illegible] عن [illegible] الى الجواهر

سواد يعني وليس له صفة موجبة عن السواد كالكاينية وقال الباقلاني بل علة اي بل الذي كان علة
توجب صفات لمحالها كالكون **قوله قلنا** يعني في الرد عليه هي غير موجبة اي لا دليل على ان السوادية
امرا زايدا على حصول السواد في المحل ولا نقاس على الاكوان لانها غير مدركة على الصحيح **مسئلة**
قوله ابو هاشم والعلل توجب احوالا اي توجب صفات وهو قول قاضي القضاة واتباعه
قال الحاكم وحكى فابي علي في نفي الاحوال خلاف في عبارة لما لم يسم الحال لفظا فاما ابو القسم فهو لا
يثبت حالا ولا علة ويسمي العلل اسبابا قال الحاكم خالف في اللفظ والمعنى **قال المولف**
وفيه نظر لان ابا القسم يجعل وجود الضد علة في انتفا ضده فجعلها علة **قال المولف**
ولعل هذا مبنية على انها امور اعتبارية غير خارجية والامور الاعتبارية قد تدافع كالحرية والرقية
مسئلة قوله ولا يصح كون الشي علة لعلته يعني عند اصحابنا فلا يقال حصول
الحركة علة كون الجسم محركا وكونه محركا علة الحركة وجوزه بعض الفلاسفة وبنوا عليه قولهم في البيضة
والدجاجة حيث قالوا لا بيضة الا من دجاجة ولا دجاجة الا من بيضة **قوله قلنا** يعني في الرد
عليهم يودي الى الدور يعني من حيث ان المعلول يترتب ثبوته على ثبوت علته **مسئلة قوله القديم**
ليس بعلة للعالم يعني موجبة خلافا للفلاسفة يعني فانهم يجعلونه علة موجبة وليس بمختار **قوله**
قلنا يعني في الرد عليهم يستلزم قدم العالم يعني لوجوب مقارنة المعلول العلة ومستغني عن العلة
لان ما وجد في الازل فهو قديم والقديم مستغني عن المحدث وقد مر انه فاعل مختار يعني في التوحيد
مسئلة قوله البصرية ولا يجوز صدور الحكم الواحد عن علتين وقال ابو القسم يجوز اي يجوز
صدوره عن علتين او قادرين **قال المولف** وهذا بنا في حكاية الحاكم المتقدمة من ان ابا القسم لا
يثبت علة ولا احوالا قال لكن ابا القسم لا يجعل العلل العقلية مؤثرة كقول البهشمية بل كالعلل الشرعية
وهو يجوز ان يكون للحكم علتين شرعيتين لانها عنده باعثة او امارة فهي اعتبارية فلا يوجب حالا فلهذا
يوصف احدنا بالقدرة على اللون والرايحة عنده لما يحصل خلطه **قوله لنا** يعني على منع صدور
الحكم عن علتين فصاعدا انا نقول ان اثرت كل واحدة يعني على انفرادها في الحكم لم يصح ان نظم
ما لا يوثر الى ما لا يوثر فيصير موثرا وهذا ابنا على ايجاب العلل وهو لا يجعلها موجبة كما تقدم
وقد جعلوا القتل العمد العدوان اجزا علة فالاولى ان يقال في ابطال ذلك لا يخلو اما ان يكون
التاثير لنفس العلتين او لاجتماعهما الثاني باطل لان اجتماعهما ليس بامر ثبوتي بل اعتباري والعدم
يثبت له تعقل تاثير راسا والاول اما ان يوثر كل علة في كل الحكم او في بعضه الاول باطل يستلزم
الاستغنا عن احدها والثاني يستلزم تنصيف الحكم وانقسامه وهو باطل فبطل صدور الحكم عن علتين

لا يخفى ان عندهم وجوب
عدم المؤثر شرطا في
صدور المعلول عنه
مطلقا سوى كانت
موجبة او اختيارية
وهو كقول شرذمة
المعتزلة وعندهم من العالم
[illegible]

تاثير

مسئلة

مسئلة قوله والموثر ثلاثه يعني ولا رابع لها لان الموثر اما ان يكون
تاثيره على سبيل الوجوب او لا الثاني المختار و الاول اما ان يوثر في اختصاص صفة او حكم
او لا يهما الاول العلة و الثاني السبب فكانت ثلاثة فقط قوله الفاعل يعني احد
الموثرات وهو من يحدث الفعل بحسب قصده واختياره اي ان شا فعله وان لم يشا لم يفعله
حيث كرهه قوله والعلة يعني الثاني من الموثرات وهي ذات توثر صفة يعني او حكما
ولا طريق الى وجود العلة الا حصول الصفة الموجبة عنها والحكم على سبيل الايجاب المجوز والحال
واحد والشرط واحد كما تقدم قوله والسبب اي والسبب الثالث وهو ذات يوجب
ذاتا يعني غيره كالنظر يولد العلم و الكون التاليف و الالم والاعتماد مثله وكون وصوت قوله
ويضاف المسبب الى الفاعل يعني عند اصحابنا كما تقدم ومنهم من اضافه الى السببيه وقد تقدم
تفصيل المولف في ذلك قوله وهو لفظي يعني الخلاف اذ لا يختلفون ان الفاعل هو الموثر
في السبب وان السبب متولد عنه لكن هل يضاف التاثير الى المولد او الى الفاعل و الفرق بين العلة
والسبب ان موجبها لا يصح وقوع مثله من الفاعل ولا يمنع منه مانع ولا يقف على شرط منفصل ولا
يختلف ولا يتعدد والعكس في السبب مسئلة قوله ويجري مجرى الموثر ثلاثه
ايضا المقتضي يعني احدها وهو صفة تقتضي صفة يعني اخرى يرجعان الى ذات اخرى وواحدة
كالتحيز فانه تقتضي عن الجوهرية يعني وكذلك المدركية فانها مقتضاة عن المدركية الحييه وهما
لذات واحدة ومعنى الاقتضاء ان الصفة تثبت للذات لا لامر سوى اختصاص تلك الذات بصفة
اخرى وليست تلك الصفة موجبة عنها بل يجب ثبوتها للذات المتصفة بتلك الصفة المقتضية لها
لا لامر سوى ذلك بشرط وهذا هو الفرق بينها وبين الذاتيه فتامله قوله والداعي يعني و الثاني مما
يجري مجرى الموثر الداعي وهو ما يدعو الى الفعل يعني وليس يوثر فيه وهو نوعان داعي حكمة وهو علمه
بان في الفعل مصلحة لغيره او دفع مضرة وداعي حاجة وسياتي قوله والشرط اي و الثالث مما
يجري مجرى الموثر الشرط وهو ما يقف تاثيره عليه وليس يوثر فيه كالوجود فانه شرط في اقتضاء الجوهر
للتحيز يعني وليس يوثر فيها لما كان قد حصل الوجود لمن ليس بمتحيز كالباري و العرض وهذا هو الفرق
بينه وبين الموثرات والفرق بينه وبين المقتضي ان الشرط يقف تاثير غيره على حصوله و المقتضي
لا يقف عليه تاثير موثر مسئلة قوله اكثر البصريه ويجب تعليل كل حكم او صفة ثبتت فيه
طريقة التعليل وهي التجدد بعد ان لم يكن او الافتراق بعد الاشتراك على ما تقدم وقال القاضي ابو
رشيد الصفة لا تعلل اي لا يجب تعليلها الا الدليل يقتضي تعليلها قال المولف وخلافهما يرجع الى الوفاق

يعني بعد وجود العلة لا يصح ان لا يمنع من وجود معلولها مانع بخلاف السبب فانه قد يوجد ولا يوجد مسببه لمانع اما اختيار الفاعل وذلك كما اذا رمى بشي الى محل ربطها اختيارا منه فلا يكسر فقد منع من وجود المسبب وهو الكسر مانع هو اختيار الفاعل وعدمه كذا لمسة كاتبها سامحه الله ...

مسئلة قوله البهشميه والسبب لا يولد ضده وقال ابو علي الحركه تولد الحركه في خلاف جهتها يعني وما ضد ان عندنا بحسب الجهات وقال ابو القسم الشي يولد ضده وقد تقدم ابطاله في الاعتماد

مسئلة قوله البهشميه ولا يتراخى السبب عن المسبب الا الي لا تتراخاعنه في الوجود الا لمانع يعني يمنع من وجود المسبب عند وجود سببه كما تقدم في النظر والاعتماد **قوله** قلنا يعني في تصحيح ذلك انه لا تخالفنا ان السبب موجب يعني لمسببه فيتحد وقتهما يعني كالعله والمعلول الا لمانع يعني كما تقدم في النظر والاعتماد **قال المولف** واذا امتنع مانع من المقارنه وجب حصول المسبب في ثاني وقت التعذر وما وقف على اختيار الفاعل اولي بان يكون سببا للا ولا يقاس على القدره لانها تخرج مقدودها من العدم فلو قارن وجودها وجوده استغنى عنها

مسئلة قوله ابو علي بن خلاد والقاضي ومعهما ابو عبد الله البصري وفعل الصبي ونحوه يوصف بالحسن والقبح اي حيث تعرى عن وجوه القبح فهو حسن وحيث حصل فيه احدها قبيح وقال ابو علي لا يوصف بحسن ولا قبح **قوله** لنا يعني في الرد عليه انا نعلم حصول وجهي القبح والحسن فيه يعني لان الصبي اذا ارشد ضالا او اشبع جايعا فقد احسن اليه والاحسان حسن قطعا واذا اضر بغيره لا لنفع ولا دفع ولا استحقاق فقد حصلت فيه حقيقه الظلم فيقبح لكن لا نذم عليه يعني ولا يعاقب لان استحقاق ذلك تابع للتكليف **قال المولف** فاما فعل البهيمه ونحوها فلا يوصف بحسن ولا قبح لعدم القصد الى الاحسان او الاضرار

مسئلة قوله واذا اوجد السبب خرج المسبب عن كونه مقدورا يعني لانه تقف احواله بعد وجود سببه على الاختيار وقال عباد لا اي لا يخرج عن كونه مقدورا **قوله** قلنا يعني في الرد عليه السبب موجب يعني بلا خلاف بيننا وبينه اذ لا يتخلف مسببه عنه فصار المسبب كالموجود يعني عند وجود سببه لحصول ما يوجب وجوده **احتج** بانه قد يمنع من المسبب مانع بعد وجود سببه **قلنا** ذلك لا يقتضي كونه مقدورا

مسئلة قوله العدليه ولا يفعل الله الفعل الا لداعي حكمة ونحن نفعل له يعني لداعي حكمة او لداعي حاجه وقالت المجبره والفلاسفه يجوز ان يفعل الله لا لداعي ونحن نفعل الا لحاجة **قال المولف** وداعي الحكمه هو العلم او الاعتقاد او الظن بان في الفعل منفعه للغير او دفع مضره عنه وداعي الحاجه هو العلم او الاعتقاد او الظن بان للفاعل في الفعل منفعه او دفع مضره او لهما وقد يسمى الجا حيث لم يقاومه صارف ولا يجوز على الله **قوله** قلنا يعني في الرد عليهم قد نفعل الاحسان فقط يعني لا لحاجه لنا وهو هذا داعي حكمه بدليل استحسان الملحد ارشاد الضال كالموحد يعني واذا علمنا استحسانهم لذلك فليس الا كونه احسانا لما لم يكن لهم نفع ولا دفع وهذا

داعي الحكم

داعي الحكمة قال ابو هاشم ولا بد لنا احتساب الصدق حيث استوى هو والكذب يعني فانا نعلم
ضرورة ان كل عاقل يوثر الصدق على الكذب بحيث استويا في جلب النفع ودفع الضرر المقصود به
فاذا قيل له ان صدقت فلك درهم وان كذبت فلك درهم فانا نقطع انه لا يختار الكذب لعدم
الداعي اليه وهذا دليل آخر **قوله** ابو عبد الله والتفرقة بين المسيء والمحسن اي انا نعلم التفرقة
بينهما ضرورة يفعلها كل عاقل ولا داعي يعني الى فعل التفرقة الا الحسن يعني لا الحاجة فثبت بذلك
داعي الحكمة وهذا دليل ثالث **فان قيل** ان اردت بالتفرقة فهي ضرورية وليست من فعل
العقلا وان اردت تعظيم المحسن فليس كل عاقل يكافي المحسن باحسانه **قال المولف** وقد تقدم
الجواب في مسلة التحرير حيث قال **قوله** القاضي لو لم يفعل الفعل الحسنة لم
تعرف في الدنيا محسنا يعني لا من فعل الفعل لغرض يعود عليه فليس بمحسن لما فعله للحاجة نحن نعلم ضرورة ان من
ارشد ضالا او اطعم جايعا لا لغرض يعود عليه انه محسن فثبت بذلك داعي الحكمة ولو فعل الله لا لداعي
يعني من انتفاع منتفع بالفعل لكان عبثا يعني والعبث قبيح كما تقدم **مسئلة** **قوله** البهشمية
والداعي غير موجب اي غير موجب للفعل المدعو اليه بل مرجح لايجاد الفعل على تركه ويصح من القادر ترك
ذلك الفعل مع توفر دواعيه اليه وقال ابو القسم لا بد ان يفعل حيث لا صارف اي من توفرت دواعيه الى فعل فلا
بد ان يفعله حيث لم يقاوم داعيه صارف عن ذلك الفعل ولا يصح ان يتركه وقال الجاحظ اذا قوي
الداعي وقع الفعل بالطبع وان تكافا او وقع بالاختيار اي وان استوى الداعي والصارف وقع الفعل
بالاختيار **قال المولف** وفي كلام اصحابنا ما يقرب من كلام البلخي والجاحظ حيث قالوا من توفرت
دواعيه الى الاكل وانتفت عنه الصوارف وجب ان يفعل والا خرج عن كونه قادرا اي لم يحكم بقادريته
وكمال عقله ولعل مقصدهما كمقصدهم بان ذلك وجوب استمرار **قوله** لنا يعني على ان الداعي غير موجب
اذن لخرج عن الاختيار اي لو كان الداعي غير موجب اذن لخرج عن الاختيار اي لو كان الداعي هو الذي
اوجب الفعل لخرج الفاعل عن التمكين من تركه والمعلوم ان الهارب من السبع مع كونه ملجا اليه يصح منه
ترك الهرب بدليل اختياره احد الطرق واذن لفعل القديم تعالى اكثر مما فعل من المحسنات يعني حيث انه
لو خلق مع هذا العالم عالما اخر وانعم عليه لكان حسنا ولا صارف له عن ذلك الاحسان فيجب ان يفعله
اعتبارا بالاصلح فلما لم يفعل علمنا ان الداعي غير موجب **احتج** بانه لو لم يفعل مع قوة الداعي لكانت صحة
وجود الفعل وصحة عدمه على سوا في الجواز فيفتقر الى مرجح لاحدهما والكلام في ذلك المرجح كالكلام
مع الداعي هل اوجب الفعل ام لا ثم كذلك فيتسلسل فوجب القول بايجاب الداعي **قلنا** لا نسلم احالة
وجود احد الجائزين دون مرجح بل قد يقع احدهما لغير مرجح في من استوى عنده رغيفان فانه يتناول احدهما لا لمرجح

وهذا لا يناقض ما قدمنا من احد الحاصرين ولا يلتبس الا لامر لان الفاعل هو الامر المؤثر ولو لم يكن فاعل
لم يكن حصول الاكمل ولو من اتفاقيه والداعي الى الفعل داعي الى اختياره والمؤثر في الفعل يؤثر في اختياره وهو
الفاعل **مسئلة قوله** والذي يكون من الفاعل الاحداث فقط اي الذي يكون من تاثير الفاعل
احد امرين اما مجرد الاحداث وهو اكتساب المعدوم صفة الوجود فقط او الاحداث على وجه اي ايجاد
الفعل على وجه الاحكام ومثال الاول جذب النفس ودفعه وفتح الحدقه واطباقها ونحو ذلك مما لا يقصد
فيه الا مجرد الايجاد ومثال الثاني ايجاد الكتابه المفهمه ونحوها من المحكمات فان الفاعل يؤثر في ايجاد
ذلك بقادريته وفي احكامه بعالميته وان كان المؤثر في الاحكام في الحقيقه هو القادريه والعالميه
شرط لانه اوجد محكما بالقادريه بواسطه كونه عالما وكذا ايجاد الكلام امرا او خبرا بواسطه الاراده
قوله ولا ثالث يعني غير احداث الفعل واحداثه على وجه من جهة الفاعل وقالت المجبره وقد يؤثر بعون
الفاعل غير الاحداث كالكسب عندهم **قوله** قلنا يعني في الرد عليهم غير معقول اي الكسب غير معقول كما
تقدم وانما الحصر تاثير الفاعل في الوجه لما لم يقف على قصده ودواعيه غيرهما من احوال الذات في حالة
العدم وبعد الوجود **مسئلة قوله** ولا يصح تزايد الصفه الذاتيه او الذاتي مع التزايد
يعني في صفاتها وعدمه على سوى اي لا يقال هذا الجوهر اكثر جوهريه من جوهر اخر وذلك مما يعلم ضروره فلا
يحتاج الى دلالة **قوله** ولا المعنويه اي ولا يصح تزايد الصفه المعنويه وهي الصفه التي اوجبها معنى
حيث لا مثل لذلك المعنى يعني كالقدره فانه لا متماثل فيها فلا تزايد القادريه والا تزايد مقدورها
المعنى وهي لا تعدد المقدور المعنى والا لزم مقدور لقادرين وقد تقدم ابطاله فان كان له مثل
اي لذلك المعنى الذي اوجب الصفه صح التزايد يعني في الصفه الموجبه على معنى لو كانت ذواتا لتعددت
اي لو قدر ان تلك الصفات المتزايده ذواتا متميزه لعلم تعددها وذلك بان يوجب المعنى المماثل له مثل
تلك الصفه لانه يتزايد موجب المعنى الواحد ومثاله تسكين الساكن فان احدنا اذا اعتمد على جسم
ساكن فلا بد ان يولد اعتماده فيه سكونا كما تقدم وذلك السكون يوجب له كونه ساكنا لما لم يخل معلول العله
عنها كما تقدم فتعدد ساكنيته **باب الجدال** الجدال المصدر جادله

مجادلة وجدالا وهو مشتق من الجدل بسكون الدال وهو الرمي بالحجاره يقال جدله بالحجر اي
رماه ويحتمل ان يكون من الجدل الذي هو القوه ومنه سمي الصقر اجدل لقوته والمجادله مفاعله
وهي اختيار كل واحد من المتجادلين في بطشه او بصيرته **مسئلة قوله** والجدال
في مسائل الكلام حسن يعني نحو مسائل التوحيد والعدل والوعد والوعيد والنبوات والامامة
وقد يجب يعني الجدال في ذلك خلافا لبعضهم يعني في حسنه ووجوبه كما هذا ما ذكره الحاكم ٥

قال المولف ولا اعلم مخالف في ذلك الا من قال النظر يودي الى الشك والحيرة وقال الادله
متكافيه ومن جعل علم الكلام بدعه من اهل الحديث فان هولاء يحرمون ذلك **قوله** لنا يعني على
تصحيح حسن المجادله حيث يحسن ووجوبها حيث يجب نحو قوله تعالى وجادلهم بالتي هي احسن فامر الله نبيه
بمجادله المكذبين له ولا يجادلهم في الاعمال الشرعيه في تقرير ثبوته لان وجوب الاعمال فرع صحة النبوة
ونفي الشريك لله وذلك هو مسايل علم الكلام فهذه الايه الكريمه تقتضي حسن المجادله في مسايل اصول
الدين مع حسن القصد ولا يبعد ان يدل على الوجوب من حيث ان الامر اذا اطلق يقتضي الوجوب
عند الاكثر ولان الجهل باكثر مسايل الكلام منكر وانكاره واجب بدليل ولتكن منكم امة
يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر وقوله صلى الله عليه واله وسلم امروا بالمعروف
تخصبوا وانهوا عن المنكر تنصروا والامر يقتضي الوجوب كما مر وقد يكون المنكر في العقايد كما يكون
في الافعال والاقوال ولهذا اكفر الله النصارى بقولهم ان الله ثالث ثلاثة لما دل على عقيدتهم
الفاسده لا لمجرد القول بدليل لو كان في بعض اللغا بمعنى التوحيد فانه لا يكون كفرا واذا كان
في العقايد ما هو منكر فقد دل الكتاب والسنه واجماع الامه على انكار المنكر وكانت المجادله في
مسايل الكلام واجبه حيث علم الخطا وغلب الظن بوبن واليه والاحسنه حيث لم تكامل شروط
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر **قوله** وانما يكون انكارها اي انكار الخطا في مسايل الكلام
او لا بالحجه فقط يعني ولا ينكر ذلك بالزجر والقتال الا حيث لم يجدي بالحجه فعلمنا بذلك وجوب
المجادله اذا وردت على وجه الانكار على المبطلين **قال المولف** والاقرب عندي ان المجادله
تنقسم الى واجب ومندوب ومكروه ومحظور قالوا حيث غلب الظن في ظن المجادل رجوع
المبطل بها او رجوع اتباعه الى الحق او منع انسان غيره من السامعين او غيرهم والمندوب حيث لم يحصل الا
بعض ذلك لكن في قطع المبطل ذله وصغار وتثبيت لاهل الحق لقوله صلى الله عليه واله وسلم من انتهر صاحب بدعه
ملا الله قلبه امنا وايمانا والمكروه حيث يخشى عدم فهم الخصم الحق لغموض دليله وضعف فهم
المخاطب فيدعوه الى استمراره على باطله فترك جداله اولى والمحظور حيث يظن ان المجادله تدعو الخصم
الى اقبح مما هو عليه كان يجادله في نفي الرؤيه فيدعوه الى القول بالجسميه وحيث المجادله تدعوه الى
سب العلماء واهانتهم وحيث قصد بها المباهاه والمفاخره ولا مباحه فيها لان المجادله لمجرد
الرياضه في حسن المجادله مندوب فاما قوله تعالى والذين يحاجون في الله من بعد ما استجيب له
حجتهم داحضه فالمراد المحاجه في اقامه الباطل في ذات الله او في صفاته لقوله حجتهم داحضه والحجه
في اقامه الحق ليست داحضه وانما الداحض الباطل وقد تقدم في الملل ما ورد عن الصحابه في الكلام

في الكلام مسايل التوحيد و العدل والنبوات والوعد والوعيد وان كان الله مبحوث بذلك قبل معنى للانكار **مسئله قوله** ابو علي السمع بانه دليل في التوحيد و العدل كالعقل وقال ابو هاشم والقاضي لا اي لا يصح وصفه بذلك كما قال الحاكم وهو لفظي اي الخلاف بينهم لفظي لا معنوي اذ لا تخالف في توقف صحة السمع عليهما اي على معرفة التوحيد والعدل و اداو تب صحته على معرفتهما لم يستدل به عليهما لكن الاستدلال به استظهار وقطع للخصم لان الخصوم يعرفون ان السمع يخصهم ولا يحجهم فيه فيحتج به لابطال دعواهم لا انه يوصل الى العلم بهما **مسئله قوله** اذا سال السايل سوالا محتملا لوجوه فقال ابو القسم البلخي فليس للمجيب ان يقول سل سوالا لا يحتمل بل يجيبه عن كل وجه يحتمله اي بل عليه ان يجيبه عن جميع وجوهه التي احتملها ذلك السوال لاحتمال كون السايل قصدها كلها وعلى السايل ان يبين ان مقصده احدها في حال الكلام حيث لم يرد الجميع وقال ابو عبد الله البصري بل له المطالبة بتعيين مراده اي بل له ان يقول للسايل عين مرادك من الوجوه ليجيبه لعني بعينه ولا يلزمه الجواب عن الجميع **قوله** قلت وهو الاصح يعني طلب تعيين المراد لانه يجب على المسيول الابانة لما قصد السايل بيانه فاذا لم يتعين المطلوب بيانه لم يجب الجواب **قوله** ابو القسم وله المسالة عن كل ما يقوي مسالته اي وللسايل المسالة عما يرجح قوله ويفسد قول خصمه ولا يكون خروجا عن المقصود وقال ابو عبد الله لا اي لا يجوز له ذلك اذ قد يقع التقوية بالخروج عن المسالة يعني التي قصد المراجعه فيها فيكون انتقالا يعني الى غيرها واذا جاز انتقاله الى مسالة اخرى جاز في الثانيه فتسلسل فيبطل المقصود **مسئله قوله** القاضي وابو عبد الله يجوز البنا على اصل يخالف فيه الخصم اي يجوز ذلك في الاحتجاج اذا قد ثبت بالدليل اي اذا كان ذلك الاصل قد ثبت بدليل واستقر وقال ابو القسم لا اي لا يجوز ذلك لان القصد بالمحاجه قطع الخصم والمحاجه فاذا بنا على ما يخالف فيه لم يحصل المقصود من المحاجه **قوله** قلنا يعني في الرد عليه الدليل تصيره كالمتفق عليه اي اذا قد ثبت ذلك الاصل بدليل مفحم للخصم بحيث لم يتمكن من ابطاله فكانه قد وافق في صحته ولا حكم لمنازعته بغير حجة **مسئله قوله** ومعارضه الدعوى بالدعوى لا يصح عندنا وقال ابو القسم يصح يعني يصح معارضة الدعوى بالدعوى بمثلها مثال ان يقول احد الخصمين ادعي ان العالم قديم فيقول الاخر وانا ادعي انه محدث فهذه الاجابة لا تصح عندنا وانما يجيبه بابطال القدم بدليل الحدوث وقال ابو القسم يكون على المدعي تصحيح دعواه فتكفي المجيب المونه **قوله** قلنا يعني في الرد عليه القصد بالمجادله اظهار البطلان فاذا اجاب الدعوى بدعوى مثلها مرج لم يحصل المقصود بالمناظره وانما المعارضه بالعلل والادله اي انما يصح المعارضة بذلك لانها

هي التي يثبت بها الاحكام فاذا علل الحكم بعلة وعارضه بعلة اخرى يبطل بها ذلك الحكم فقد تضمن ذلك

ابطال ما ادعاه الخصم كان يقول في الوضوء طهارة يريد بها الصلاة فافتقرت الى النية كالتيمم فيقول

الخصم طهارة بالماء فلا يشترط فيها النية كغسل الجنابة ومثال معارضة الدليل بدليل اخر كمعارضة

الفلاسفة دليل حدوث العالم انما اوردوه من الشبهة فلو كانت قادحة لبطل الدليل بخلاف معارضة

الدعوى بالدعوى فلم يحصل المقصود بالمناظرة فلم يصلح **قوله** اذ الالزام كالتابع للزوم الشي

في اي لان المجيب ملزم للخصم بطلان ما ادعاه بما ذكره فاذا كان لا يلزمه اي لا يلزم المدعي القول بمذهب

لذهاب غيره اليه يعني الى ذلك المذهب كذلك لا يصح الالزام يعني لذلك المذهب لان دعوى المجيب حيث

قال وانا ادعي حدوث العالم فيلزمك ابطال دعواك بدعوى اي لا يصح لما لم يثبت الحدوث العالم

بمجرد الدعوى لم يلزم المدعي والالزام تابع للزومه في نفسه والحدوث لم يلزم بذلك فلا يلزمه الخصم

مسئلة قوله الاكثر ويجب طرد العلة في التعليل وفي دفع الالزام اي لا يتخلف عنها حكمها

في حال وان يكون فيها ما يدفع ما يرد عليها من الزام وقال ابو القسم البلخي في الاول فقط اي يجب الطرد الا في

التعليل دون دفع الالزام **قال المولف** ومثال طرد العلة في التعليل ما نقوله في الاستدلال

على كون قادرية القديم صفة زايدة على ذاته بانه قد صح منه تعالى الفعل فالقادر في الشاهد انما صح

لكونه قادرا وهي صفة زايدة على ذاته فوجب مثله في القديم فلا بد من اطرادها ولا يتخلف عنها حكمها

في حال واما طردها في دفع الالزام فكما يقول ابو الحسين واتباعه الداعي يوجب الفعل في حق غير القديم

قال وكما يحترز به عما يقال انه لو لم يوجبه لاحتاج الى مرجح والمرجح الى اخر فيتسلسل فلزم ان

يوجبه فاذا قيل له فيلزمك قدم العالم لحصول الداعي في الازل قال قد احترزت عنه بقولي في حق

غير القديم فلا يلزمني قدمه فنقول له من حقك ان تبين الفرق بين داعي القديم وغيره حيث جعلت داعيه

غير موجب لان طرد العلة في دفع الالزام واجب كطرده في التعليل **قوله** قلنا يعني في الرد عليه

المعلوم ان دفع الالزام تصحيح يعني لاستدلال الذي استدل الدافع كالتعليل انه قد لزم يعني

وجوب الطرد فيهما فصح ما ذكره الشيوخ **مسئلة قوله** ابو عبد الله تسليم السايل الاصل

المجيب ليس اقرار بصحة قوله نحو ان يسال عن حدوث العالم بان يقول هذا العالم محدث ام قديم فيقول المجيب

اليس العالم مولف وكل مولف محدث فيقول السايل سلمت لك ذلك فان له ان ينازع بعد ذلك وقال ابو

القسم بل اقرار يعني بحدوثه فلا ينازع بعده **قوله** قلنا يعني على تصحيح قول ابي عبد الله الاقرار يمنع

الطعن يعني فيما اقر به وتسليم الاصل لا يمنع اي لا يمنع من الطعن في المستدل عليه اذ قد يسلم الاصل والفرع تسليم

جدل يعني كان يقول سلمت لك دعواك انه مولف وان المولف محدث لم اطعن في حدوثه مثلا بان يقول الكلبي

اسك بما يدل على قدمك وباى شبهة الفلاسفة فصح ما ذكره ابو عبد الله **مسئلة قوله**
ابو القسم والحرم الكلام في مجلس الخوف اي احرم الكلام الجدال في مسائل علم الكلام اذا خشي على نفسه
او ماله لما فيه من الضرر والتهلكة وذلك اقبح قال الحاكم وعند مشايخنا هذا فاسد اذ الكلام واجب
قال المولف معناه يجب بيان الحق في مجالس الظلمة كغيرها قال ابو القسم لكن ورد السمع بتعظيم كلمة الحق
عند سلطان جاير هذا احكاه الحاكم في العيون فيفهم منه انه يحرم ذلك من جهة العقل لما كان يقتضي توجه
دفع الضرر في شرعها اضاف هذه الحكاية الى نفسه **قال المولف** يريد اذا خشي على نفسه او ماله الحجف
فانه لا يجب عليه وفي الحجل خلاف

باب الحدود

الحد في اللغة المنع ومنه يسمى الحاجب حدادا لانه يمنع
الداخل ومنه قول الفرزدق ⁂ يقول لي الحداد وهو يقودني ⁂ الى السجن لا تجزع فما لك من باس
وقوله ومن يتعد حدود الله اي ما منع وفي الاصطلاح ما ذكره في المسالة **مسئلة قوله**
الحد كل لفظ جلي يكشف عن معنى لفظ خفي مطابقا له **مثال ذلك** ما يقول في
حد الجسم انه الطويل العريض العميق فهذا مطابق ولو نقص احدها اختل الحد وهو ينقسم الى حقيقي ورسمي
فالحقيقي ما تناول ذاتيات المحدود التي يكون هو ما هو لاجلها كما ذكرنا في حد الجسم والرسمي ما تناول
لوازم المحدود التي يكون هو ما هو من دونها كما نقول في حد القبيح هو ما اذا فعله القادر عليه المتمكن من
الاحتراز منه استحق الذم من لوازم فعل القبيح **قال المولف** والمعلوم انواع ان نوع لا يحد الجلاية وهو ما
علم تفاصيله ضرورة ولم يلتبس بغيره وما عدا ذلك يحد **مسئلة قوله** القاضي وابو رشيد
ولا يحد الموجود لوضوحه اي لا يصح حده لان كل الحد نعلمه وباي شي حد فقولنا موجود اجلا منه ومن حق الحد ان
يكشف عن معنى وقال بعض المشايخ يحد اي يصح حده **قال المولف** وهو الصحيح لان الذي نعلمه ضرورة هو موجود
على سبيل الجملة وهو انه ليس بمعدوم واما على التفصيل وهو انه ذات لها مزية زايدة عليها فلا نعلم الا بالادلة قال وظن ان القاضي
وابا رشيد لا يخالفان في جواز تحديده حينئذ **قوله** واصح ما يحد به ان يقال هو المختص بصفة لكونه عليها تظهر
عندها الصفات والاحكام المقتضاة عن صفة الذات ونريد بتلك الصفة هي كونه موجودا ولا شك ان الوجود شرط في حصول
الصفة المقتضاة عن صفة الذات واحكامها كالتحيز واحكامه وهذا مبني على كون الوجود صفة زايدة على الذات
مسئلة قوله الاكثر يعني من اصحابنا والمعدوم يحد يعني كالموجود وقال البستي لا اي لا يصح ان يحد
المعدوم **قوله** قلت واصح ما قيل فيه اي ما قيل في حده ما ذكره ابو رشيد انه المعلوم الذي ليس بموجود
اذ ليس للمعدوم بكونه معدوما حال يتميز بها بخلاف الوجود فله صفة عند البستي فلم يحد وعند الاكثر انه شي

ومعلوم

ومعلوم وله صفة يتميز بها ويعلم عليها **قوله** وفي المحدث اي ما قيل في حد المحدث
انه الموجود بعد العدم **قال المولف** وهذا حد البستي وحده القاضي بانه ما لوجوده
ابتدا **قوله** وفي القديم اي واصح ما قيل في حد القديم انه الذي لا اول لوجوده وقد
اختلفت العبارة في حده **قوله** وفي الباقي اي واصح ما قيل في حد الباقي انه ما استمر له في
الوجود وقتان فصاعدا والفاني ما زالت عنه صفة الوجود والحادث ما حدث له صفة الوجود
وان اختلفت العبارة في حده **قوله** وفي الجوهر اي واصح ما قيل في حده انه المتحيز الذي
لا يمكن تجزيه يعني اذا كان منفردا **قوله** وفي الجهل اي واصح ما قيل في حد الجهل
انه اعتقاد الشي على ما ليس به يعني عند القاضي وقال ابو هاشم انه اعتقاد الشي على خلاف ما
هو به **قوله** وفي الغيرين اي واصح ما قيل في حدهما انهما كل مذكورين لا يدخل احدهما
تحت الاخر يعني عند شيوخنا واحترز بذلك عن الذات وصفتها فانهما مذكوران وليسا غيرين
لما لم تعلم الصفة على انفرادها والصفة داخلة تحت الذات وقال ابو القسم والاشعرية هما ما يجوز وجود
احدهما مع انتفا الاخر ويجعلون الصفة مغايرة للذات وهو خلاف الوضع اللغوي اذ لا توصف الذات
وصفتها بالتغاير **مسئلة قوله** والقايم بنفسه ما لا يحتاج جنسه الى المحل يعني
عند اكثر المتكلمين فيصح ان يوصف به الجسم وذات القديم تعالى وقال ابو القسم ما لا يحتاج في
وجوده الى غيره وهو الله تعالى يعني فلا يوصف بذلك غيره **قوله** قلنا يعني في الرد عليه انا
نعلم ضرورة تسمية اهل اللغة فاعيره تعالى قايما بنفسه يعني حيث يقولون قد صار
الجدار قايما بنفسه اي لا يحتاج الى رداح **مسئلة قوله** والصفة كل امر زايد على
الذات مما ليس بذات مقصود في العلم به على الذات يعني عند اصحابنا وقوله مما ليس بذات ليخرج المعاني
وقوله مقصود ليخرج الحكم فانه غير مقصود كما تقدم في الصفات **قوله** والحكم كل امر زايد على الذات
مما ليس بذات غير مقصود في العلم به على الذات اذ لا نعلم الامرين غيرين او غير وما يجري مجرى الغير والذي
لا يعلم الامرين غيرين نحو احكام الصفة الذاتية والثاني صحة وجود الفعل في نفسه فانه يعلم بين
الفعل وبين وجوده وهو يجري مجرى الغير بخلاف صحة الفعل من القادر فانه انما نعلم بين القادر والفعل
وهما غيران وكذا صحوبة التفلك بين المخبرين **قوله** ابي علي وابو هاشم والصفة الذاتية هي التي
علم الموصوف علم عليها اي لا يدخل في كونه معلوما متميزا الا بكونه عليها كالجوهرية في الجواهر فان الجوهر يعلم عليها
موجودا ومعدوما يعني عند البهشمية ومن نفا الذوات في العدم لم يثبت الذاتية ولا المقتضاة عن الذاتية
ولا المعنوية ولا التي بالفاعل بل يجعل تاثير الفاعل في نفس الذات ولا يجعل الوجود مزية زايد على الذات

قوله

والمقتضاه هي التي متى صحت وجبت يعني عند البهشمية قال المولف وهي لا تميز بعد ابد
الاولى ان يقال هي التي يجب للذات عند وجودها او بعده لاجل اختصاصها بصفة اخرى يعني كالتحيز
والمدركية وتستحيل قبله قوله والمعنوية كل صفة اوجبها معنى يعني كالكائنية والقادرية والصفات
تنقسم الى متعلقة وغير متعلقة فالمتعلقة هي التي يستلزم مجرد ثبوتها ثبوت حكم بين ما اختصت به وبين ذات
اخرى وهي تسع القادرية والعالمية والمريدية والكارهية والمدركية وكونه مشتهيا ونافرا
وظانا وناظرا فان هذه تقتضي صحة الفعل وصحة الاحكام وصحة كون الكلام امرا ونهيا وكون المدرك
حسنا او لونا وصحة الزيادة والنقصان عند ابي هاشم وصحة وقوع الاعتقاد علما وصحة ترجح احد المجوزين
فهذه احكام مقتضاة عنها **مسئلة** قوله والحق الفعل الحسن الواقع من العالم بحسنه فلا
يسمى فعل غير المكلف حقا قال المولف هذا في اصطلاح المتكلمين واما في اللغة فالحق الثابت
يقال الله حق اي ثابت ومنه فحق عليها القول اي ثبت وقال ابو القسم الحق ما يجب قبوله واداوه في العقل
يعني كقضاء الدين ووجوب الزكاة فانه يجب قبول القول بوجوبها ويجب اداوها قال والباطل ضده اي
ضد الحق وهو ما لا يجب قبوله ولا اداوه قوله قلنا يعني في الرد عليه تسميته ضدا تجوز اي تسمية الباطل
ضد الحق مجاز ومعناه اللغوي ما ذكرنا اذ قد يكون الباطل من جنس الحق يعني نحو السجود لله وللصنم
فان الاكوان متماثلة واحدها حق والاخر باطل قوله والشي ايضا نفسه يعني لاستلزامه كونه
ثابتا منتفيا او حقا باطلا والباطل يستعمل في المعدوم حقيقة يعني لغوية يقال للشي قبل حدوثه باطل
اي معدوم قوله وفي القبيح اي وقد يستعمل الباطل في القبيح كما يقال في الظلم هذا باطل تشبيها
له بالمعدوم اي تشبيها للقبيح بالمعدوم لما لم يكن لفعله وجه حسن قوله وفي العقود اي وقد
يستعمل الباطل في العقود الباطلة يعني حيث لم يقع على الوجه المشروع تشبيها به اي تشبيها لها بالمعدوم
لما لم يجب حقا ثابتا فكانها لم تقع راسا وهذا حين اتينا على تمام شرح رياضة الافهام والحمد لله
الذي وفقنا لهذا الالهام وانعم علينا بجميع نعمه التواه واياديه الجسام ولا حول ولا قوة
الا بالله العلي العظيم كان الفراغ من رقم هذا الكتاب العظيم
عصر نهار الربوع لعله ثالث وعشرين شهر القعدة من شهور سنة ست و
ماتين والف بخط اسير الذنوب لى الحي عفو علام
الغيوب المفتقر الى مولاه الغني به عمن سواه
علي بن احمد بن محمد الانسي غفر الله له ولوالديه
ولجميع المسلمين انه غفور رحيم

والحمد لله ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين

المتصل لـ [illegible] حالة [illegible] الماتي محمد [illegible] أحمد [illegible]

حاشية [illegible] أحمد [illegible]

[illegible] العاية [illegible]

[illegible] بالمقيس [illegible]

قال المولف والمقتضاه هي التي متى صحت وجبت يعني عند البهشميه
الاولى ان يقال هي التي يجب للذات عند وجودها او بعده لاجل اختصاصها بصفه
والمدركيه ويستحيل قبله قوله والمعنويه كل صفه اوجبها معنى يعني كالكائنيه و
تنقسم الى متعلقة وغير متعلقة فالمتعلقة هي التي يستدعي مجرد ثبوتها ثبوت حكم بين ما
اخرى وهي تسع القادريه والعالميه والمريديه والكارهيه والمدركيه وكونه
ظانا وناظرا فان هذه تقتضي صحة الفعل وصحة الاحكام وصحة كون الكلام امرا او
حسما او لونا وصحة الزياده والنقصان عند ابي هاشم وصحة وقوع الاعتقاد علما وصحة
هذه احكام مقتضاه عنها مسئلة قوله والحق الفعل الحسن الواقع من العالم
يسمى فعل غير المكلف حقا قال المولف هذا في اصطلاح المتكلمين واما في اللغة
يقال الله حق اي ثابت ومنه حق عليها القول اي ثبت وقال ابو القسم الحق ما يجب قبوله واداوه
يعني كقضا الدين ووجوب الزكاة فانه يجب قبول القول بوجوبها ويجب اداوها قال والباطل
ضد الحق وهو ما لا يجب قبوله ولا اداوه قوله قلنا يعني في الرد عليه تسميته ضد بجواز اي
ضد الحق مجاز ومعناه اللغوي ما ذكرنا اذ قد يكون الباطل من جنس الحق يعني نحو السجود
فان الاكوان متماثله واحدها حق والاخر باطل قوله والشي ايضا ونفسه يعني لا
ثابتا منتفيا او حقا باطلا والباطل يستعمل في المعدوم حقيقه يعني لغويه يقال للشي قبل
اي معدوم قوله وفي القبيح اي وقد يستعمل الباطل في القبيح كما يقال في الظلم هذا ا